GLADIUS

AÑO 17 - Nº 48
15 de Agosto del 2000
ASUNCIÓN DE LA VIRGEN

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones de la revista se pueden efectuar mediante cheques y/o giros contra plaza Buenos Aires, a la orden de “Fundación Gladius”

C. C. 376 (1000) Correo Central, Cap. Fed.

Asimismo, puede escribir a la Fundación Gladius, para simple correspondencia o envío de artículos y/o recensiones, a la siguiente dirección de e-mail:

telefax 4803-4462 / 9426
gladius@overnet.com.ar

Correspondencia a: FUNDACIÓN GLADIUS, C.C. 376
(1000) Correo Central, Bs. As., Rep. Argentina.

Índice

Editorial

Dieciseis años de Gladius

LA PATRIA INVADIDA

Una era simoníaca

Uno de los aportes fundamentales del cristianismo a la humanidad fue el concepto de "simonía", pecado que resulta de vender las cosas sagradas. Con esa idea los primeros cristianos distinguían el mundo sagrado del mundo profano y establecían que había cosas que no se podían vender, que estaban excluidas del mercado.

El mercado es una gran invento de la civilización que permite que cada uno concurra con los bienes y servicios que produce para obtener los que le falten. A él le debemos la diversificación de la producción, la especialización, la profesionalización y el aporte de las condiciones materiales para una vida virtuosa y más plena. El mercado, al proporcionarnos los medios, nos asegura la libertad inferior que nos es común con los animales, como la libertad ambulatoria, en el sentido de no estar atado.

El mercado, en la ciudad antigua, estaba en el centro de la plaza mayor y su contrato típico era el de compraventa, paradigma de los contratos conmutativos. Pero para que el mercado existiese y funcionase bien debía estar contenido por instituciones que se ubicaban alrededor de la plaza, fuera del mercado. Dichas instituciones eran la Fortaleza, la Legislatura, el Tribunal, la Escuela, el Hospital, el Templo y, en fin, las casas de las familias. Éstas debían asegurar el desarrollo espiritual e intelectual y garantizar los fines superiores: misiones y vocaciones de la ciudad y de los hombres. Ellos salvaguardaban, por eso, las libertades superiores del libre albedrío y la que se adquiere con la coincidencia cada vez mayor con el propio fin o vocación.

Estos ideales superiores, transformados en el Bien Común de la ciudad, unían y vinculaban en una fuerte amistad a las ciudades, y el mercado, encuadrado en su lugar, ayudaba a la prosperidad.

Las instituciones superiores no se regían por el trueque de favores o por el contrato de compraventa: se regían por el don y el servicio. Al ser espirituales, cada vez que otorgaban el acto debido no lo perdían a cambio de otro, como el comerciante, sino que lo poseían cada vez más. Irradiaban e iluminaban sin perder su luz. El maestro sabía más si enseñaba, el juez era más justo con cada sentencia con la que administraba justicia.

Pero resulta que el materialismo y el hedonismo sobredimensionaron el mercado transformándolo en ley suprema de la sociedad. Y la compraventa se entronizó como "soberanía del contrato", primer mandamiento y norma de un mundo regido no ya por el Evangelio sino por el Código de Comercio.

Esta hipertrofia del mercado se encaramó primero en el templo, sobreponiendo al púlpito los medios masivos de difusión y cambiando al sacerdote por el ideólogo y la verdad por la *noticia mercadería.*

Luego avanzó sobre la escuela y sustituyó al sabio por el sofista, que vende la ciencia, y a partir de ahí sólo hubo leyes para los *lobbys*, y justicia, salud, educación y seguridad para el que la pueda comprar. La sabiduría occidental había tenido un avance extraordinario el día que Sócrates se había negado a venderla como los sofistas. El mismo Platón, cuando le preguntaron dónde debía edificarse la Academia, respondió: "en el lugar más lejos del mercado".

Perdidos los bienes espirituales y superiores que contienen y rigen a los imperios, el mercado estalló por hipertrofia. Esto produjo una disociación general. Mucha gente quedó excluida del mercado y, al ser éste omnicomprensivo, quedó excluida de la sociedad. El resto de la sociedad se transformó en mercadería más o menos descartable.

El avance del enemigo

Esta situación era aguardada por el enemigo para avanzar sobre los despojos del naufragio.

El enemigo pirata (mercader vuelto asaltante) tiene sólo dos principios: conservar sus mercados y conquistar otros. Para esto mide a la plaza que va a asaltar de acuerdo a los factores de poder y los clasifica militar-

mente en factor psicopolítico, factor militar, factor político, factor económico-social.

Luego traza una estrategia para ir dominando uno por uno.

El primero, la cabecera del puente, fue el factor psicopolítico, donde procuró y alcanzó, en grado suficiente para seguir avanzando, reemplazar la religión por las ideologías liberal y socialista, la del mercado y la del oprimido por el mercado, la del egoísmo y la del resentimiento y la envidia.

La idea fuerza para instalarse fue la libertad de prensa. Ésta es la primera mentira, pues la opinión pública no es la del pueblo, ni la de las instituciones representativas y calificadas, sino la de los monopolios que detentan los medios de comunicación masivos donde la más minoritaria y pequeña de las minorías procura y logra agredir impunemente a la patria de millones de seres, su religión y su cultura, sus instituciones y la honra de los patriotas que osen defenderla.

Desde ese lugar han impuesto una idea fuerza, una inquisición para demoler la resistencia de cada factor de poder y una metodología demoníaca que consiste en tentar a su víctima, acusarla y, cuando cae, castigarla.

Veamos factor por factor:

> a) *Factor militar*: Frente a la guerra subversiva los tentó a negar el hecho de la guerra y a reprimir sin el marco jurídico adecuado, esto es, el estado de guerra. Luego se denunció a los militares por violar los derechos humanos de los terroristas, y tercero, se los liquidó como factor de poder.
>
> *Idea fuerza*: Derechos humanos unilaterales del terrorismo.
>
> *Inquisición*: Comisiones de DD. HH. y *Amnesty International.*
>
> *Consecuencia*: Destrucción de las FF. AA., indefensión de la Patria, y de cada ciudadano. Derechos del hombre concreto más violados que nunca.
>
> b) *Factor político*: Cómplice del enemigo en la destrucción del factor militar. No se los podía acusar de violar los derechos humanos (aunque estén más agredidos que nunca). Se buscó corromperlos.
>
> *Idea fuerza*: Corrupción.

Inquisición: Poder ciudadano y *Trasparency International.*

Consecuencia: Más caos, miseria y corrupción que nunca, pero sólo perseguida hemipléjicamente.

c) Factor económico social: Aquí la *idea fuerza* para actuar es el ecologismo asociado al malthusianismo y al control de la natalidad. Por supuesto, que lo que se reprime es la contaminación del otro, no la del agresor.

La inquisición: Está formada por los verdes, "G*reenpeace*" y IUCN, ente conservacionista de la ONU.

La consecuencia: La cultura de la muerte y el control total de la economía.

d) Factor psicopolítico residual: El ataque final será llevado a cabo contra el catolicismo calificado de fundamentalismo y cultura autoritaria, y la inquisición será manejada por el modernismo transformado en "*New Age*".

De la Patria a la Nación

La Patria, que es la herencia que hemos recibido de nuestros padres, hoy disminuida y atacada, no se salvará si no vuelve a ser Nación; si no vuelve a recuperar la idea fundacional que Dios quiere para ella; si no distingue entre lo sagrado que no se vende y lo profano; si no reasume su misión hacia el futuro.

Gladius ha cumplido sus dieciseis años y se sigue ofreciendo para ese servicio a Dios a través de la Patria.

Pro Patria ad Deum

RAFAEL L. BREIDE OBEID

CRISTO REY

MONS. LEÓN KRUK [

El mismo Cristo que fue ayer, el mismo es hoy, el mismo para siempre
Heb.13, 8

Hermanos Mercedeños

Acabamos de dar un magnífico ejemplo con esta manifestación noble de nuestra fe cristiana. Una vez más nos hemos estrechado en apretadas filas formando este compacto ejército de los valientes soldados de Cristo. Mujeres y hombres, niños y ancianos, pobres y ricos sin distinción de edad ni condición social: todos acabamos de proclamar con firmeza nunca desmentida la realeza de Cristo.

Al otrora blasfemo grito de los deicidas: "No queremos que Éste reine sobre nosotros", oponemos nuestro grito más potente aún: "¡Queremos que Éste reine sobre nosotros! ¡Queremos el reinado de Cristo sobre nosotros!"

No nos avergonzamos de doblar nuestra rodilla e inclinar nuestra frente ante el Rey Soberano y Majestuoso, que es aclamado en el día de hoy en toda la redondez de la tierra por millones de vasallos suyos que están dispuestos a marchar a conquistar el mundo entero proclamando la realeza jamás superada de este Rey Glorioso.

Desde que este Rey comenzó su programa de conquista en sublimes aventuras de amor, se han visto desfilar hacia el olvido naciones enteras, pueblos aguerridos, reyes poderosos, sabios preclaros; se han derrumbado coronas y han desaparecido banderas: todos han brillado en su momento como una estrella fugaz que cruza el firmamento sin dejar rastro siquiera: pero la estrella de Cristo que vieron los Magos sigue proyectando sobre la humanidad sus rayos de nítida luz, en un perenne mensaje de amor.

[Discurso del recordado Mons. León Kruk, cuando era párroco en la ciudad de Mercedes, Corrientes.

Es que la Verdad no puede variar: la verdad es siempre la misma, es una. La verdad no cambia, la verdad es estable. Lo que varía, lo que cambia, no puede ser la verdad.

Cristo en cambio es siempre el mismo. Cristo no cambia. Ahí lo veis enarbolando el estandarte de la Cruz dispuesto siempre a pasearlo por toda la redondez de la tierra. Su punto de partida es el Calvario y su programa no es la sed de venganza, no es el odio, no es la envidia, no es la sangre de sus enemigos: Su programa es El mismo, su programa es vencer a sus enemigos para premiarlos, para amarlos, para enriquecerlos.

El mismo Cristo que ayer fue crucificado es el que hoy reina glorioso, y reinará por siempre, porque su reinado no tendrá fin.

Hermanos: Cristo reinará aunque se levanten Herodes ambiciosos de poder y deseosos de permanecer en sus vicios más vergonzosos.

Cristo reinará a pesar de los Pilatos que temen perder la amistad con los poderosos de la tierra y no temen la ira del Todopoderoso.

Cristo reinará y se levantará más glorioso con todo su ejército de mártires intrépidos sobre la sangre que hagan correr los Nerones de todos los tiempos.

Cristo reinará a pesar de que se lo trate de arrojar de la vida privada de los hombres, a pesar de que se lo eche de los hogares, de la familia, a pesar de que se lo niegue públicamente en la sociedad. Reinará a pesar de que sistemáticamente se lo arranque de nuestras escuelas, reinará a pesar de que no sólo se prescinda de El en las leyes y constituciones, sino y lo que es más grave, que se pretenda construir en contra de su Evangelio.

Pero ese reinado de Cristo sobre todos estos será terrible, señores. Los que hoy no lo quieren tener por aliado, los que hoy no ven en El al rey pacífico: indefectiblemente lo tendrán como rey vengador por toda la eternidad.

No es esto una amenaza, una peroración del momento. Es la verdad inmutable; porque o se está con Cristo o se está contra Cristo. El mismo lo dijo: “El que no está conmigo está contra mí”. Y estar contra Cristo es estrellarse contra la piedra ahora y es ser hecho añicos por la piedra después (pág.370).

Aquí, señoras y señores, no cabe una tercera posición. O se está con Cristo o se está contra El.

Aquí no cabe el ser católico según el gusto y conveniencia de cada uno. Para Cristo no valdrán las razones de nuestra buena intención sacrificada a un interés mezquino.

¡Cristo Rey! Y como tal exige integridad en sus vasallos. Exige total sumisión de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. El nos ama

con todo su poder, nos ama infinitamente y por eso no admite rivales en nuestro amor hacia El.

La Historia de 20 siglos de cristianismo nos demuestra paladinamente el triunfo constante de Jesucristo. Con la historia en la mano podemos predecir el futuro de todos los enemigos de Jesucristo.

La Iglesia es el misterio viviente de Jesús.

¡Ah, cuán bello sería desplegar ante nuestros ojos, el cuadro de los primeros tiempos de la Iglesia; ver a los Apóstoles recorrer a grandes jornadas el mundo y ganarlo a Cristo: ver rodar por el suelo, como el dragón ante el Arca Santa, los ídolos paganos ante la Cruz de Cristo!

Las persecuciones anegaron a la naciente Iglesia en olas de sangre, pero esa sangre era la semilla que fecundaba el campo cristiano... y en poco tiempo, el mundo se asombró de creer en Jesucristo. ¡Para la Iglesia las tribulaciones son triunfos, los huracanes y las brisas la llevan al puerto!

Pronto hará dos mil años que nuestra doctrina está pasando continuamente bajo el fuego siempre vivo de todos los errores; pronto hará dos mil años que está recibiendo, hora por hora, todas las flechas agudas y emponzoñadas que le asestan doctrinas anticristianas. Y sin embargo, vedla: aquí está la doctrina entera, inmaculada, fuerte, inexpugnable; el fuego del enemigo no ha logrado alcanzarla, sus flechas no han podido herirla, sus dardos ni siquiera han podido encontrar las aberturas de su coraza.

La Iglesia, el Cristo viviente, es el yunque que ha gastado el martillo de todas las herejías.

Es que Cristo, el Divino Maestro, renueva su vida en la iglesia. El estará con nosotros hasta la consumación de los siglos. La Iglesia es la encarnación permanente del Hijo de Dios.

La Historia de la iglesia es la Historia de Cristo y la Historia de Cristo es la Historia de la verdad. Cristo es uno, es el mismo siempre. ¡Por eso Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera!

Por eso los que peleamos las batallas de Dios jamás podremos saber de derrotas.

Por eso los que estamos enrolados en las filas de Cristo vamos seguros al triunfo.

Hermanos de Mercedes: hemos dado ejemplo de nuestra fe, un magnífico testimonio de que el cristianismo no ha sido hecho para el placer sino para el heroísmo.

¡Viva Cristo Rey!

¡Viva la Iglesia de Cristo!

¡Viva la Patria!

APORTES DE UN PENSADOR BIZANTINO A LA TEOLOGÍA DE LA MISA

El pensamiento litúrgico de Nicolás Cabásilas

P. ALFREDO SÁENZ

NOS proponemos exponer, muy suscintamente por cierto, la doctrina cultual de este gran autor del mundo bizantino. Nació hacia 1320 en Salónica, la antigua Tesalónica, ciudad griega cercana al Monte Athos, de una familia aristocrática. Su madre, mujer de gran piedad y sabiduría, lo educó con esmero, y hacia el fin de su vida se retiró al convento de Santa Teodora en aquella ciudad. El hermano de ella, Nilo Cabásilas, sería más adelante obispo de Tesalónica. Desde joven, nuestro Nicolás mostró una peculiar afición por el estudio, que realizó primero en Tesalónica y luego en Constantinpla, bajo la dirección de su tío Nilo. Se inició así en la gramática, la retórica, la filosofía, el derecho, la astronomía, siempre dentro de la gran corriente de renacimiento humanista que caracterizó la época de los Paleólogos, última dinastía del Imperio de Bizancio.

Tras vivir un año en Monte Athos, retornó a Bizancio, donde el rango de su familia y su preparación intelectual le abrieron las puertas del Palacio Imperial, allegándose a la persona misma del Emperador. Cuando en 1349 éste determinó retirarse a un monasterio, Cabásilas se mostró dispuesto a acompañarlo, si bien luego el Emperador renunciaría a dicho proyecto. Un elogio del Cronista imperial nos lo describe como un hombre lleno de sabiduría, que eligió voluntariamente la vida de continencia, por lo que era muy apreciado, sobre todo en la corte. En 1354 Filoteo de Heraclea fue elegido Patriarca de Constantinopla. A Cabásilas le encargaron pronunciar el panegírico.

¿Fue sacerdote, monje o laico? Por el contenido y el estilo de sus escritos, más bien parece un laico, ya que escribe en general para los simples fieles. Hoy nos extrañaríamos de ver a un laico que pronuncia homilías, o escribe obras teológicas o litúrgicas. Pero en Bizancio abundan en todas las épocas. Poco sabemos de los últimos años de su

vida. Los pasó por cierto, en Constantinopla, tal vez en la soledad de algún monasterio, consagrado a la oración y el estudio. Murió probablemente hacia 1397.

En cuanto a su producción literaria, aparte de algunos escritos circunstanciales como homilías, elogios, etc., se destacan dos obras fundamentales. La primera es *La vida en Cristo*, admirable exposición de teología espiritual, donde el autor presenta la vida interior, en sus diversos estadios, como una participación unitiva en el misterio de Cristo, por la mediación de los sacramentos. Nos referiremos a esta obra en un artículo ulterior. La segunda, que nos aprestamos a considerar, es la *Explicación de la Divina Liturgia*, en la que expone el significado cultual de la misa bizantina. Ambas obras fueron escritas durante los últimos años de su vida, quizás en la soledad de aquel monasterio donde se retiró al término de su vida pública. En Cabásilas encontramos a un auténtico e inteligente heredero de la gran tradición patrística oriental, sobre todo griega. Muy probablemente conoció también a algunos teólogos conspicuos del Occidente, incluido Santo Tomás, por la traducción griega que un amigo suyo hizo de la *Summa Theologica* en 1350. No deja de conmovernos el hecho de que la *Explicación de la Liturgia* haya estado presente en las deliberaciones del Concilio de Trento, como testigo autorizado de la tradición.

Aboquémonos, pues, al análisis de su *Explicación de la Divina Liturgia*, deteniéndonos en aquellas consideraciones que más pueden ayudar a penetrar mejor en el ritual de nuestra Misa, tal como hoy la celebramos.

La liturgia de la Palabra

Un presupuesto que subyace en numerosas páginas de la presente obra es la imprescindibilidad de la comprensión simbólica para la inteligencia del ritual litúrgico. El traslado del libro de los Evangelios al altar, por ejemplo, o la presentación de las ofrendas, no sólo se llevan a cabo por motivos de utilidad inmediata, el primero para hacerse la lectura del Evangelio, la segunda, para que se obre el sacrificio, sino que ocultan también un hondo simbolismo. Ambas acciones significan la manifestación del Señor, la primera, aún oscura e imperfecta, al comienzo de su vida; la otra perfecta y suprema. Más aún, nos dice, algunos ritos no tienen ninguna utilidad práctica, realizándose tan sólo en razón del misterio que encubren. Por ejemplo el golpecito de lanza que atraviesa la hostia, trazando sobre ella el dibujo de la cruz, o la gota de agua caliente que se derrama sobre la hostia ya consagrada. A ambos ritos nos referiremos después. También en los otros sacramentos se encuentran gestos de este tipo. Por ejemplo en el bautismo, los candida-

tos deben descalzarse, y mirando hacia el oeste, lanzar una espiración, mientras extienden las manos en esa dirección. Tales acciones no aportan al sacramento ninguna utilidad práctica, pero enseñan lo que se va realizando, a saber, el repudio frente al demonio, que habita en las zonas del ocaso (cf. cap. 16).

Pensamos que en Occidente no se tiene suficientemente en cuenta el valor del simbolismo, quizás influidos por el espíritu utilitarista que predomina entre nosotros. Sin el símbolo, la liturgia, en un sentido más profundo, se vuelve ininteligible, ya que sólo por su intemediación podemos pasar de los ritos visibles a la contemplación de los espectáculos invisibles, según la lograda expresión de Dionisio.

Introduzcámonos con Cabásilas en la primera parte de la Misa. El cántico del *Kyrie*, nos dice, es una súplica de condenados que, carentes de toda justificación, dirigen a su juez ese clamor, contando para obtener lo que desean, no con la estricta justicia sino con la clemencia del Señor. Yace acá la idea, tan oriental, de que al entrar en la Misa se entra en una zona sacra, transida de misterio. Con los *Kyrie* se confiesa la inmensa bondad del juez y la gran perversidad nuestra, una mezcla de acto de contrición y de agradecimiento (cf. cap. 12).

Siguen *las lecturas*. El contacto con la Palabra de Dios hace posible la preparación debida y la consiguiente purificación, para iniciar "la gran santificación de los diversos divinos misterios" (cap. 22). Porque si es verdad que Dios nos da gratuitamente las cosas santas, y que nosotros poco podemos aportar, sin embargo ha querido que previamente nos preparásemos para recibirlas y conservarlas. Las oraciones de la primera parte de la Misa, tal como los salmos, las lecturas y los gestos sagrados, nos purifican y nos disponen a recibir y conservar la santificación. Parece importante destacar este aspecto de la liturgia de la Palabra ya que, por lo general, sólo se la considera como una especie de catequesis previa al sacrificio. "Ellas disponen especialmente al sacerdote a una digna actitud para realizar el sacrificio, que es, como se ha dicho, la obra esencial de la mistagogia. Esto mismo se encuentra en muchos lugares: el sacerdote suplica no ser juzgado indigno de tal acción, sino que pueda vacar al misterio con manos puras, alma pura, lengua pura" (cap. 1).

El ofrecimiento del Pan y del Vino

Si se considera las cosas en su conjunto, Cabásilas nos advierte cómo a lo largo de la Misa se va celebrando paulatinamente toda la *economía* de la obra redentora. Los primeros ritos representan los comienzos de esta obra, los segundos, su continuación, y los últimos, su consecuencia. La transformación de los elementos, que es la esencia del

sacrificio, conmemora la muerte del Salvador, su resurrección y ascensión, puesto que convierte esos dones en el propio cuerpo del Señor, que fue el protagonista de todos aquellos misterios. Los ritos que preceden al acto sacrificial, significan los hechos anteriores a su muerte, su venida a la tierra, su epifanía, su transfiguración. Los ritos que siguen al sacrificio se refieren al descenso del Espíritu Santo y la conversión de las naciones. De este modo, "la mistagogia en su totalidad es como una representación única de un solo cuerpo, que es la obra del Salvador; ella pone ante nuestros ojos los diversos miembros de este cuerpo, desde el comienzo hasta el fin, según su orden y su armonía" (cap. 1).

Pero vamos por pasos. Acerca de lo que nosotros llamamos "ofertorio", ofrece Cabásilas penetrantes reflexiones. Señala, ante todo, cómo del conjunto de panes que traen los fieles, solamente los que de entre ellos separa el sacerdote se vuelven "oblatas", dedicadas a Dios, que luego serán llevadas al altar para el sacrificio. Se simboliza en ello "la oblación de Cristo", ya que el mismo Señor, en cuanto sacerdote, puso aparte su propio cuerpo, separándolo de los demás, lo presentó, lo dedicó a Dios, y al fin lo inmoló. "Es el Hijo de Dios en persona quien se separó a sí mismo de la masa que formamos, es él mismo quien se dio en ofrenda a Dios. Él mismo puso esta ofrenda en el seno del Padre, Él, que sin haberse separado jamás del seno del Padre, creó este cuerpo y se revistió de él, de modo que este cuerpo fuese en el mismo instante formado y dado a Dios. Finalmente, es él mismo quien llevó ese cuerpo a la cruz y lo inmoló" (cap. 5). Tal es la razón por la que el sacerdote "separa" los panes que deben ser transformados en el cuerpo del Hijo, los separa de los demás y los dedica a Dios, colocándolos sobre la sagrada patena.

¿Cuál es el sentido de las oblatas? Cabásilas se remonta a las costumbres de las religiones tradicionales, incluso precristianas. Los antiguos ofrecían las primicias de sus frutos, de sus rebaños de ovejas o de bueyes. "Nosotros consagramos a Dios, como primicias de nuestra vida, estos presentes, que son el alimento humano destinado a sostener la vida corporal; o mejor, la vida no es solamente sostenida por el alimento, sino que es también simbolizada por él" (cap. 3). Un vez más advertimos la incidencia del simbolismo. Pero ¿acaso aquellas oblaciones de los antiguos, prosigue nuestro autor, los frutos, los animales comestibles, eran realmente primicias de la vida humana? Propiamente no, contesta, porque nada de todo aquello era específicamente humano, sino un alimento común a los animales. "Nosotros llamamos humano lo que conviene sólo al hombre; ahora bien, tener necesidad de confeccionar pan para comer y de fabricar vino para beber, es propio del hombre solamente. Tal es la razón de esta forma de oblación" (ibid.). El pan y el vino no son productos naturales sino elaborados por el

hombre, y en este sentido lo simbolizan. Esta idea recuerda aquello de nuestro ofertorio: "Fruto de la tierra y del trabajo del hombre".

Las oblatas simbolizan al hombre pero representan también el cuerpo de Cristo, como nos lo acaba de decir Cabásilas. Si bien es cierto que el Señor se volvió víctima al término de su vida mortal, con todo, desde el primer instante de su existencia *se dedicó* a Dios. "Él era a los ojos del Padre una ofrenda preciosa en cuanto que asumido como primicias del género humano" (cap. 2). No es lo mismo "dedicación" que "consagración". La primera se refiere el comienzo de la vida de Cristo, y la segunda a su consumación. "Por eso hoy las oblatas, que simbolizan el cuerpo de Cristo, no son enseguida llevadas al altar y sacrificadas. El sacrificio vendrá en último lugar. Primero son dedicadas" (cap. 2). No otra cosa hizo el Señor en la Última Cena cuando tomando en sus venerables manos el pan y el vino, los dedicó a su Padre del cielo. Al imitarlo en el ofertorio, la Iglesia entiende cumplir el "Haced esto en memoria mía".

El rito griego resulta muy expresivo a este respecto. Como el pan del ofertorio simboliza especialmente al Señor en su primera edad, ya que su cuerpo fue desde el comienzo una ofrenda, el sacerdote recuerda y representa sobre la hostia los misterios del cuerpo niño de Cristo, aún reclinado en el pesebre. Primero apoya sobre ella una especie de cruz de metal precioso, llamada *asterisco*, compuesta por dos láminas que se entrecruzan, de la que suele colgar una pequeña estrella que simboliza la de Belén. Al hacerlo dice: "He aquí que la estrella vino a detenerse sobre el lugar donde estaba el niño" (Mt 2, 9). Luego evoca las predicciones de diversos profetas del Antiguo Testamento acerca del Mesías, que exaltan sobre todo su divinidad, para evitar el peligro de que se lo considere un hombre cualquiera, mientras cubre las oblatas, es decir, la hostia y el cáliz, con velos preciosos. Luego los inciensa. "Quiere con ello recordar que en este primer período de la infancia, el poder del Dios encarnado estaba velado y que lo siguió estando hasta el tiempo de los prodigios y hasta el testimonio que vino del cielo con motivo de su bautismo en el Jordán". El sacerdote ratifica una vez más la divinidad del Señor diciendo, después de haber cubierto las oblatas: "Cúbrenos bajo la sombra de tus alas" (Ps 16, 8) (cf. cap. 11).

Quede pues en claro que el pan ya no es pan ordinario, sino *oblata*, recordando el primer período de la vida mortal de Cristo, cuando se hizo oblación por nosotros. Con todo, no se limita a re-presentar la vida oculta de Cristo, sino que preanuncia también su sacrificio. No en vano la vida del Señor es un caminar resuelto de Belén al Calvario. Por eso desde ya el sacerdote graba sobre la hostia los símbolos de la pasión y muerte del Señor. Tratando de esto, Cabásilas vuelve de nuevo sobre la importancia de la visión simbólica: "Todos los actos que [el sacerdote] realiza, unos exigidos por la necesidad práctica,

otros con un designio deliberado de simbolismo, se someten a esta santificación; todo lo que se hace entonces es como un relato en acción de la pasión y de la muerte de Cristo" (cap. 6). También entre nosotros, con frecuencia se graba sobre la hostia la imagen escueta de Cristo crucificado o los instrumento de la Pasión. La liturgia bizantina prefiere desarrollar el tema con fórmulas y gestos cargados de simbolismo. Destaquemos la expresión "relato en acción de la pasión y muerte de Cristo". Resulta muy vívida esta manera de "relatar" significando.

Asimismo el sacerdote atraviesa la hostia en el lado derecho con un pequeño cuchillo de metal que lleva el nombre de "lanza", porque se parece a dicho instrumento, simbolizando con esa acción la herida del costado de Cristo. Mientras hace memoria de estos hechos "por acciones simbólicas", el sacerdote dice: "Uno de los soldados le atravesó el costado con su lanza" (Jn 19, 34). Recuerda también, con palabras y gestos, el agua y la sangre que brotaron del costado del Señor; lo hace derramando en el cáliz el vino y el agua mientras agrega: "Y al instante salió sangre y agua" (Jn 19, 34). Todos estos ritos, reitera, no ofrecen ninguna utilidad práctica, sino que se cumplen sólo en razón de su simbolismo (cf. cap. 1).

El Trisagio

Nos introducimos ahora en el momento más sagrado de la Santa Misa, cuyo umbral es el Prefacio y el Sanctus. El sacerdote invita a levantar los corazones, para que los allí presentes se libren de lo que nuestro autor llama "la tiranía del olvido". De este modo exhorta a sumergirse en el misterio, indicando el espíritu con que hay que asistir a la liturgia, "con sus fórmulas y sus espectáculos sagrados". Al dirigirse a nosotros indicándonos que debemos ponernos "de pie", nos está induciendo a "guardar una actitud de combate cuando hablamos con Dios y asistimos a los santos misterios". Se trata de poner todos nuestros sentidos, la mirada, el oído, los labios, al servicio de lo sacro. Y el primer gesto de dicha disposición es la actitud recta del cuerpo, de pie (cf. cap. 21).

Prosigue diciendo el celebrante: "Levantemos los corazones". Es nuestro *Sursum corda*, que hace eco a la exhortación del Apóstol: "Pensad en las cosas de arriba y no en las de la tierra" (Col 3, 2). Los fieles responden: "Los tenemos hacia el Señor" –nosotros decimos: *Habemus ad Dominum*–, con lo que declaran "tener sus corazones allí donde está su tesoro" (Mt 6, 21). Siguiendo el modo de obrar de Cristo en la Última Cena, continúa el celebrante: "Demos gracias al Señor". A lo que los fieles adhieren respondiendo: "Es cosa digna y justa".

El sacerdote se dirige ahora a Dios pidiéndole que envíe a sus *ángeles*, para que se asocien con él en la común glorificación del Señor. ¿Por qué? Porque Dios ha de ser glorificado no sólo por los hombres sino también por los ángeles. El homenaje de gloria, honor y adoración debe elevarse de todos los seres racionales, es decir, de todos los que pueden glorificarlo y adorarlo (cf. cap. 15). El tema de la presencia de los ángeles en la liturgia está bastante olvidado en el Occidente, donde la Santa Misa aparece casi exclusivamente como el homenaje que la Iglesia visible rinde a Dios. Los Padres griegos han insistido repetidas veces en el papel de los ángeles durante la acción cultual. Ello se torna ininteligible si se prescinde de esta solemne "concelebración" de los hombres y de los espíritus angélicos. La liturgia de la tierra no puede no asociarse a los inefables esplendores de la liturgia de los cielos. Como se dice antes del Sanctus, ángeles y hombres, *una voce dicentes*, alabamos al mismo Dios creador y redentor.

Sostiene Cabásilas que el Trisagio nos fue transmitido por los ángeles. Alude, probablemente, a lo que relata San Juan Damasceno en su obra *De fide orthodoxa*, a saber, que en el siglo V los ángeles habían revelado el Trisagio a los cristianos de Constantinopla. Dicho himno, agrega nuestro autor, dedicado a la Trinidad –Santo el Padre, Santo el Hijo, Santo el Espíritu Santo–, muestra "que los ángeles y los hombres se han vuelto una sola Iglesia, un coro único, por la manifestación de Cristo, que es a la vez del Cielo y de la tierra" (cap. 20). Al venir a nosotros, el Señor nos ha ubicado junto a los ángeles, nos ha reintegrado a los coros angélicos.

El "Hosanna", que se atribuye al Sanctus, recuerda los clamores de quienes recibieron al Señor el día de Ramos, inmediatamente antes de entrar en la Pasión, que se revivirá enseguida, en el curso de la Anáfora eucarística.

"En memoria mía"

Pregúntase el autor por qué el Señor dio la orden de "haced esto" en memoria suya. Sin duda que para que no fuésemos ingratos, responde, olvidando el beneficio recibido. Cuando los hombres quieren conservar algún recuerdo se valen de diversos medios: monumentos funerarios, estatuas, columnas, fiestas, etc., todo para impedir que aquel recuerdo caiga en el abismo del olvido. Lo mismo ha hecho el Señor. Los hombres, parece decirnos, excogitan tales o cuales medios contra el olvido, pues bien, "vosotros, haced esto en memoria mía" (cf. cap. 9).

¿Qué es precisamente lo que debemos recordar? El espectáculo total de la divina economía. Así como al realizarse por primera vez la

obra redentora se restauró el mundo perdido, de manera semejante, los que contemplan dicho espectáculo por la liturgia divinizan su alma. Aquella economía no habría sido de utilidad alguna, no hubiera podido cumplir su oficio salvífico si, una vez realizada, hubiese permanecido ignorada de quienes debían ser salvados por ella, si no hubiese sido objeto de contemplación y de fe. En ello se funda el carácter salvífico de la "memoria" litúrgica, que permite ya no suscitar la fe y la primera caridad, sino afirmar la fe y acrecentar la caridad. De ahí la necesidad de la contemplación en la liturgia. Porque no basta con haber aprendido una vez las cosas de Cristo; es preciso "tener la mirada del pensamiento fija sobre las verdades y contemplarlas". Sólo así el alma se vuelve apta para ser santificada por los sagrados misterios, que al renovar místicamente los acontecimientos salvíficos, los ponen siempre de nuevo ante los ojos del alma (cf. cap. 1).

Si bien es cierto que la "memoria litúrgica" se extiende al conjunto de los misterios que Cristo realizó por nosotros, no todos ellos se recuerdan con la misma intensidad. No se evoca, por ejemplo, los milagros que Cristo realizó durante su vida terrena, sino más bien los misterios dolorosos, la cruz, la pasión, la muerte. Por eso San Pablo, luego de recordar que el Señor dijo: "Haced esto en memoria mía", agrega: "Cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor" (1 Cor 11, 26). El mismo Cristo, después de decir: "Este es mi Cuerpo, esta es mi Sangre", no añadió ante los discípulos la mención de sus milagros, por ejemplo, curé leprosos, resucité muertos, etc., sino "mi cuerpo que se entregó por vosotros, mi sangre que es derramada por vosotros". ¿Por qué no mencionó sus milagros sino su pasión? Porque ésta es más necesaria que aquéllos: "La pasión es causa eficiente de nuestra salvación, y sin ella el hombre no podría ser recuperado; mientras que los milagros son simplemente signos demostrativos, realizados para dar crédito a Jesús como que es verdaderamente el Salvador" (cap. 7).

Como se ve, lo que la Misa re-presenta es propiamente el sacrificio de Cristo. ¿Qué significa la palabra "sacrificio"? Cabásilas se esmera en explicárnoslo. Cuando se sacrifica una oveja, escribe, se produce un cambio en el estado de la oveja, que de no inmolada para a ser inmolada. Acá sucede algo semejante. El pan, de simple pan no sacrificado que era, se transforma en objeto sacrificado; de pan no sacrificado pasa a ser el cuerpo de Cristo, que fue realmente inmolado. El "cambio" es, pues, lo que, en ambos casos, el de la oveja y el del pan, acontece realmente en el sacrificio. En el caso de la Eucaristía el sacrificio es la inmolación, considerada no en el pan, sino en el cuerpo de Cristo, la inmolación del Cordero de Dios. No que Cristo se inmole varias veces a lo largo de la historia; la inmolación sangrienta fue una sola. Pero dicha inmolación la re-propone cada misa de manera in-

cruenta en el “cambio” del pan en el Cuerpo del Señor. Si bien este cambio se realiza muchas veces, no por ello se multiplican las inmolaciones del Cordero (cf. cap. 32). Algunos autores contemporáneos han preferido afirmar que lo propio del sacrificio de la Misa es la oblación de Cristo que ahora sólo existe en estado gloriosos, lo que el Señor reiteraría es su oblación.

Las dos palabras claves que explican la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo son: *memores* y *offerimus*. Acordándonos de los misterios de la pasión, muerte, resurrección y ascensión, “te ofrecemos lo que es tuyo, y has tenido de nosotros”. Acordándonos de sus beneficios, hacemos nuestra oblación, o mejor, unimos nuestra oblación a la suya. Es lo que “falta” a la Pasión de Cristo (cf. Col 1, 24), nuestra parte en la misma. Reiteramos nuevamente una idea rica de nuestro autor, y es que la Misa si bien se concentra en el misterio pascual de Cristo, su muerte y su resurrección, no por eso olvida los otros momentos de su existencia salvífica. Lo que está sobre el altar “es este cuerpo, con esta sangre, formado por el Espíritu Santo, nacido de la Santa Virgen, que fue sepultado, al tercer día resucitó, subió a los cielos, y está sentado a la diestra del Padre” (cap. 27).

El papel del Espíritu Santo

Se sabe cuánto la liturgia oriental y la espiritualidad que de ella se deriva han insistido sobre el rol del Espíritu Santo, no sólo en el progreso de la vida espiritual sino también en el desarrollo de la Santa Misa. Cuando se trata de ésta, se habla de dos invocaciones al Espíritu, dos epíclesis. Detengámonos ante todo en la primera de ellas, que es en orden a la confección del sacramento. Según escribe Cabásilas, “es este Espíritu quien por la mano y la lengua de los sacerdotes consagra los misterios” (cap. 28). Aquel Espíritu que prometió “permanecer con nosotros hasta la consumación del mundo” (Mt 28, 20), lo está de manera peculiar en la Santa Misa. Así como Cristo, por medio de las sagradas especies, se sigue aproximando a nuestras miradas y a nuestro tacto, porque tomó la naturaleza humana y nunca la dejará de llevar, de manera semejante el Paráclito está siempre presente, si bien de manera invisible, ya que no tiene cuerpo (cf. ibid.).

Cabásilas dirige duros reproches a los católicos latinos, como él los llama, por su minusvaloración del papel del Espíritu en la confección del sacramento. Tras haber leído cuidadosamente sus críticas, juzgamos que se trata de un malentendido. Es cierto que los orientales han destacado de manera muy expresa el papel de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad en este momento de la Misa, lo que no hemos hecho tanto los occidentales, quedando ello más implícito entre nosotros.

Sin embargo ningún teólogo serio podría dejar de coincidir con la afirmación de Cabásilas de que el sacerdocio perpetuo de Cristo, que se actúa cuando el celebrante pronuncia en su nombre las palabras consecratorias, y el poder del Espíritu Santo, transmitido a los Apóstoles y a todos los sacerdotes, constituyen la causa eficiente de la consagración eucarística.

San Juan Crisóstomo es uno de los Padres griegos que mejor han destacado los dos aspectos: la intervención transformadora del Espíritu Santo y la eficacia sacramental de las palabras de Cristo. Respecto de lo primero leemos: "¿Qué haces, cristiano? En el momento en que el sacerdote está en el altar, levantando las manos hacia el cielo, invocando al Espíritu Santo para que venga y toque las oblatas, cuando tú ves al Cordero inmolado y consumado, es entonces cuando pronuncias injurias [...]?" Pero al mismo tiempo afirma en varios lugares que el pan se convierte en el cuerpo gracias a las palabras del sacerdote: "Esto es mi cuerpo", como cuando escribe: "Esta palabra transforma las oblatas". Como se ve, tanto las palabras consecratorias del sacerdote como el poder del Espíritu Santo que obra a través de ellas, realizan el "cambio" sacrificial. Santo Tomás no enseña otra cosa. A propósito de una afirmación de San Juan Damasceno según el cual "la conversión del pan en el cuerpo de Cristo se cumple por el solo poder del Espíritu Santo", explica que esta operación del agente principal "no excluye la virtud instrumental, que está en las palabras del Salvador".

Pensamos que la insistencia de los griegos en el papel del Espíritu Santo en relación con la consagración nos ayuda a enriquecer nuestra doctrina sobre la Eucaristía. Si bien es cierto que las obras de Dios hacia afuera son comunes a las tres divinas Personas, las obras del Amor parecen ser especialmente atribuibles al Espíritu Santo. Y la Misa es la suprema expresión del Amor de Dios. El mismo Espíritu por el que María concibió, engendrando el cuerpo de Cristo, sigue actuando en el momento en que el pan deja de ser tal para volverse Cuerpo de Cristo. Al fin y al cabo, la Eucaristía no es sino la prolongación de la Eucaristía. El Verbo continúa haciéndose carne sobre los altares... Más allá de sus palabras polémicas, Cabásilas nos señala con precisión: "El sacerdote dice el relato de la Cena augusta [...] y aplicando sobre las oblatas las palabras mismas del Hijo único, nuestro Salvador, suplica que esos dones, habiendo recibido su santísimo y todopoderoso Espíritu, sean transformados, el pan en su santo y adorable cuerpo, el vino en su sangre sacra e inmaculada" (cap. 26).

Pero hay una segunda epíclesis, la que viene después de la consagración, por la que se ruega al Espíritu Santo su intervención en favor de la unidad de la Iglesia, fruto de la Eucaristía. Cabásilas la relaciona con una conmovedora ceremonia propia de la liturgia oriental, el rito

del *Zeón*: el sacerdote o el diácono derrama en el cáliz, antes de la comunión, algunas gotas de agua caliente (literalmente "hirviente"), mientras dice: "El fervor de la fe, llena del Espíritu Santo. Amén". Lo que se quiere simbolizar, afirma nuestro teólogo, es el descenso del Espíritu Santo sobre la Iglesia. Así como el misterio de Pentecostés se produjo después de terminarse toda la economía del Salvador, así acá el descenso del Espíritu Santo se cumple cuando el sacrificio ha sido ofrecido, sobre los que comulgan dignamente. "Toda la economía de la obra de Cristo, lo hemos visto, se ha reproducido sobre la hostia en el curso de la liturgia como sobre la tableta: allí vemos simbolizado al Cristo niño, al Cristo conducido a la muerte, crucificado, atravesado por la lanza; luego asistimos a la transformación del pan en ese cuerpo santísimo que ha soportado realmente esos sufrimientos, ha resucitado, ha subido al cielo y está sentado a la diestra del Padre. Era preciso que el término supremo de todos esos misterios fuese significado después de todo el resto, a fin de que quedase completa la celebración del rito sagrado, el efecto definitivo que viene así a agregarse al conjunto de la economía redentora" (cap. 37). Se refiere al descenso eucarístico del Espíritu Santo sobre la Iglesia, simbolizado por el agua caliente, que participa al mismo tiempo de las naturalezas del agua y del fuego. No en vano el Espíritu, que a veces es designado por la figura del agua, en el Cenáculo descendió en forma de fuego.

Intercambio salvífico

Gracias al Espíritu, que la tradición siempre calificó de Santo, los fieles se santifican. Como lo dice en forma admirable nuestro autor: "La obra propia y el fin de la mistagogia es que los dones sean santificados y que ellos santifiquen a los fieles" (cap. 49). Entre Dios y nosotros se establece, así, un admirable intercambio. Según Cabásilas, la razón por la cual presentamos las oblatas como primicias de la vida humana es para que, a cambio de dichas ofrendas, Dios nos dé la vida divina. Convenía que la agenda no fuese totalmente ajena al premio. Siendo el premio la vida, también la oblación debía serlo igualmente, tanto más que uno mismo es el legislador de la oblación y el dador de la vida, el justo Juez. "Es él quien ha ordenado ofrecer pan y vino; es él quien, a cambio de estas ofrendas, nos da el pan vivo y el cáliz de la vida eterna. Así como dio a los Apóstoles pesca por pesca, haciéndolos de pescadores de peces pescadores de hombres; así como al joven que lo interrogaba sobre el reino, en cambio de la riqueza terrestre prometió los bienes del cielo; así acá, a los que debía dar la vida eterna (quiero decir su cuerpo y su sangre vivicante), les ordenó ofrecer alimentos de la vida perecedera para que recibiésemos vida por vida, la eterna por la temporal, para que la gracia pareciese un intercambio, para que la

infinita liberalidad tuviese alguna apariencia de justicia, y se cumpliese esta palabra: "yo pondré mi misericordia en la balanza" (cap. 4).

Lo humano y lo divino se encuentran así en el Santo Sacrificio. No que lo divino se torne humano, sino al revés. Cuando la Iglesia recibe en alimento al Cuerpo de Cristo y en bebida su Sangre, no los transforma en algo puramente humano, como hacemos nosotros con los alimentos ordinarios, sino que ella se transforma en lo que recibe. El elemento superior y divino arrastra consigo el elemento terrestre. Pasa algo así como con el hierro que puesto en contacto con el fuego se vuelve él mismo fuego y no hace que el fuego se convierta en hierro. "Pues bien, así como el hierro incandescente no nos parece hierro sino fuego, cual si las propiedades del hierro hubiesen desaparecido bajo la acción del fuego, así, si se pudiese ver a la Iglesia de Cristo, en cuanto que le está unida [a Cristo] y participa en su carne sagrada, no se vería ninguna otra cosa que el cuerpo del Salvador" (cap. 38). Por la sangre sagrada los fieles viven desde ya la vida de Cristo, revestidos de Cristo, en mística comunión con Él.

La memoria de los Santos

Luego de la consagración y la epíclesis, se recuerda en la Misa a los fieles vivos y difuntos y se evoca a los Santos. Cabásilas distingue dos tipos de oraciones. Ante todo las súplicas que hacemos en favor de la Iglesia, los reyes, los fieles en general, y particularmente de los difuntos, que tienen carácter impetratorio; aquellos por los que ora son los que aún no han alcanzado la perfección definitiva, necesitando por tanto de plegaria. Y luego las oraciones de acción de gracias, que miran más bien a los Santos, "en primer lugar y sobre todo a nuestra gloriosa Dama, Madre de Dios y siempre virgen María" (cap. 33), porque ella supera toda otra santidad, y luego a una nutrida lista de bienaventurados; porque en ellos la Iglesia encuentra ya realizado lo que espera.

Para Cabásilas la invocación a los Santos es inescindible del carácter eucarístico de la Misa, ya que al poner los ojos en ellos, no se puede sino dar gracias al que los ha santificado. Todo lo que hizo el Señor fue para formar la sociedad de los Santos. Por eso cuando la Iglesia alaba a Dios por sus beneficios, lo hace siempre con la mirada fija en la sociedad de los Santos. Sin duda que en ellos se ha de haber detenido mentalmente Nuestro Señor cuando instituyó este sacramento, dando gracias a su Padre porque la Eucaristía nos iba a abrir el cielo y reunir allí, en torno suyo, Primogénito entre tantos hermanos, la gloriosa asamblea de los Santos (cf. cap. 49).

Cuando los Santos reciben esta alabanza, prosigue nuestro autor, inmediatamente la remiten a Dios, dándole gracias por lo que ha reali-

zado en ellos. Así como Cristo dijo que él mismo recibiría la limosna que en su nombre se hiciese a los pobres, de manera semejante acogen los Santos nuestra alabanza, porque en última instancia se la ofrece a Dios a través de ellos. Si el mayor pecado de los hombres perversos es que el nombre de Dios sea blasfemado por causa suya, así nada más glorioso para los Santos que ver a Dios glorificado por su intermedio. Tal había sido, durante la vida en la tierra, el fin incesante de sus esfuerzos; ahora, que están en el cielo, es su acto ininterrumpido, el culmen de su felicidad. Por eso cantan las alabanzas divinas, no contentándose con hacerlo a solas. "También desean ver que los ángeles y los hombres se asocien a sus cánticos, para que su deuda de gratitud sea un poco mejor pagada por la multiplicidad misma de los que a ello contribuyen" (cap. 48). Pone nuestro autor el ejemplo de Azarías y sus jóvenes compañeros que, arrojados al horno, triunfaron del fuego (cf. Dan 3, 19ss.). Sintiendo la necesidad de hacer público su agradecimiento a Dios por tan maravillosa liberación, no se limitaron con modular ellos solos el cántico de alabanza sino que convocaron a los ángeles y a los hombres, e incluso a los seres irracionales, el cielo, el sol, las estrellas, la tierra y las montañas, en una palabra, a toda la creación. Tan grande era el impulso eucarístico de los Santos, ya desde que estaban en la tierra, de que Dios fuese alabado. Con más razón ahora que reinan gloriosos en el cielo.

La transformación espiritual del que comulga

Las palabras con que Cabásilas abre su tratado están llenas de contenido: "En la celebración de los santos misterios, el acto esencial es la transformación de los elementos en el cuerpo y la sangre divina; el fin, es la santificación de los fieles, que por esos misterios reciben la remisión de sus pecados, la herencia del reino de los cielos y todo lo que ello implica" (cap. 1). Trátase, pues, de una doble transformación, la de la materia del sacramento en el cuerpo y la sangre de Cristo, y la del que lo recibe.

Esta transformación es el efecto de la comunión, que realiza la fusión más estrecha entre Cristo y el que lo comulga. El que recibe a Cristo "se une a Dios", más aún, "se mezcla con Dios" (cap. 44). Nos impresiona el realismo del lenguaje cabasiliano, tan propio de los Padres griegos. El Crisóstomo, para poner un ejemplo, no vacilaba en decir: "Jesucristo no se contentó con hacerse hombre, sufriendo la muerte en cruz; quiso, además, mezclarse y unirse a nosotros de modo que nos volviésemos un mismo cuerpo con él, no solamente por la fe, sino efectiva y realmente; se une a nosotros, y con él no formamos sino una misma carne y un mismo cuerpo, nos incorpora a él".

Genialmente observa Cabásilas que esta unión entre Cristo y el que lo comulga, comenzó radicalmente en el misterio de la Encarnación, "porque siendo [Cristo] Dios y hombre, reunió a Dios y a los hombres poniéndose él mismo como término común entre las dos naturalezas, la divina y la humana" (cap. 49). Explicando la oración que pronuncia el sacerdote en alta voz sobre los fieles que acaban de comulgar: "Salva, oh Dios, a tu pueblo, y bendice tu heredad" (Ps 27, 9), señala que por la creación, Dios tenía simplemente dominio sobre la naturaleza del hombre, pero por la herencia, ha sido constituido en señor de su inteligencia y de su voluntad. Al unirnos a Cristo tan estrechamente, le sometemos nuestra inteligencia y nuestra voluntad, "nuestra inteligencia, reconociéndolo como verdadero Dios y como soberano señor de toda creatura; nuestra voluntad, dándole nuestro amor, aceptando su imperio y tomando con alegría su yugo sobre nuestras espaldas" (cap. 40).

Tras estas palabras late la proclamación de la realeza de Cristo, como fruto de la comunión bien recibida, el rendimiento total de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. Su señorío se ejercita ante todo sobre el alma, sujeta al combate entre la gracia, y las virtudes que de ella derivan, y el pecado, que la tienta sin cesar. Por eso es el alma la que tiene más necesidad de la Eucaristía. Pero a partir de ella, el señorío de Cristo pasa también al cuerpo (cf. cap. 43).

Si el hombre es fiel a la gracia recibida, si somete al Cristo eucarístico el alma y el cuerpo, su ser se unifica en *la paz*, tema sobre el cual vuelve una y otra vez nuestro autor. La paz consigo mismo, ante todo, lo que es de gran importancia, ya que el espíritu agitado no está en condiciones de mantenerse en contacto sereno con Dios. La agitación hace del individuo una multitud. ¿Cómo podría éste unirse al Dios que es uno y simple? La paz, que viene de lo alto, no es sino aquella tranquilidad del orden, de que hablaba San Agustín, del orden dentro de sí mismo, del orden entre el hombre y Dios, del orden en las relaciones de los hombres entre sí, del orden con los ciudadanos del cielo, uno de los frutos más preciados de la Eucaristía (cf. cap. 12).

El primado de la doxología

Al término de su obra, Cabásilas señala una vez más las dos maneras que tenemos de hacer mención, ante Dios, de los bienes que de Él proceden: sea con miras a recibirlos, sea porque ya los hemos recibido. Una es la súplica, la otra, la acción de gracias (cf. cap. 49). Refiriéndose más concretamente a la Santa Misa escribe: "Sin duda que en este rito sagrado hacemos a la vez acto de súplica y de acción de gracias a Dios; pero la acción de gracias, como se ha dicho, es obra de Dios, y la súplica es obra de la debilidad humana. La acción de gracias recae

sobre un mayor número de objetos; la súplica, sobre un número más pequeño. La primera, en efecto, recae absolutamente sobre todos los dones; la segunda solamente sobre algunos. Convenía, pues, llamar a este sacramento *Eucaristía*, tomando su nombre de los elemento mejores y más numerosos. Pasa así con el hombre, que aunque participa algo del ser irracional, sin embargo es llamado animal racional, por la parte mejor y más noble de su naturaleza" (cap. 25). Agrega otra razón y es que quien primero celebró este rito sacro, Nuestro Señor, lo instituyó no suplicando, sino sólo dando gracias al Padre. Por eso la Iglesia, que recibió de Él este sacramento, lo designa bajo el nombre de Eucaristía.

La doxología tiene, pues, el primado en los sagrados misterios. Porque, como dice en otro lugar, es propio de los servidores agradecidos, cuando se acercan a su señor, no exponerle inmediatamente sus propios asuntos, sino los intereses del señor. Eso es precisamente la doxología o glorificación. "El que glorifica [a Dios], dejándose de lado a sí mismo y todos sus intereses particulares, glorifica al Señor por sí mismo, su poder y su gloria... Desde que nos acercamos a Dios, comprendemos enseguida la trascendencia de su obra, así como su poder y su grandeza; de ello resultan sentimientos de admiración, sobrecogimiento, y otros análogos. Ello es precisamente la doxología" (cap. 12).

Pongamos fin a este análisis de los aportes de Cabásilas, que quizás nos ayuden a penetrar mejor en el sentido de nuestra liturgia, especialmente del Santo Sacrificio de la Misa. El otro pulmón de la Iglesia, que es la Ortodoxia, como gustó llamarla Juan Pablo II, ha conservado mejor los aportes sacrales, poéticos y doxológicos de la Divina Liturgia que lo que lo hemos hecho nosotros, según se advierte especialmente en estos últimos tiempos, donde van adquiriendo cada vez mayor relevancia los aspectos pastorales y utilitarios. Un texto de nuestro teólogo bizantino servirá de notable colofón. Se refiere a lo que acontece al término de la Misa, cuando el sacerdote sale del santuario y, de pie entre las puertas santas, recita sobre el pueblo la oración final. "Hay que notar que una vez terminado el sacrificio, y tras la doxología que lo concluye, encontrándose terminados todos los ritos del servicio divino, el sacerdote parece despedirse de su audiencia con Dios y volver a descender poco a poco de esas alturas hacia el trato con los hombres; y ello, de la manera que conviene al sacerdote" (cap. 53).

EL JUICIO DE LAS NACIONES EN MATEO 25, 31-46

Su cada vez más extendida malinterpretación y su sentido verdadero

P. HORACIO BOJORGE

En síntesis

Adelantamos, en síntesis, el contenido de estas páginas y el propósito al que ellas apuntan. En el Evangelio según San Mateo hay tres parábolas que se refieren al juicio de los creyentes [1] y una que se refiere al juicio de los no creyentes: Mateo 25, 31-46.

En las tres primeras parábolas son juzgados los creyentes según hayan vivido esperando la venida de su Señor y ocupándose de los intereses del Reino, o según que, por el contrario, hayan *privatizado* su existencia y hayan vivido sin esperar la venida y ocupados sólo en sus propios intereses, de espaldas a los de Dios.

En la escena del juicio de las naciones, El Hijo del Hombre –figura corporativa que comprende a Cristo y a los creyentes fieles, o sea el Cristo místico total–, juzga a los no creyentes según la actitud que hayan tenido frente a los enviados por Jesús. Lo que han hecho con los miembros fieles del cuerpo –con los *hermanitos más pequeños* de Jesús, con los pequeños que creen en Él–, lo han hecho con la cabeza. Para formar parte del cuerpo místico se ha debido pasar por el juicio previo a que son sometidos los creyentes, porque el juicio comienza por la casa de la fe (1 Pedro 4, 17). Pero el juicio de las naciones se hace de cara a su actitud ante la Iglesia.

Sin embargo, una lectura reduccionista de este pasaje, cada vez más extendida aun en campo católico, pretende ver en él la carta

---

1 Al juicio de los creyentes se refieren las parábolas del mayordomo infiel (24, 45-51), la parábola de las diez vírgenes (25, 1-13) y la parábola de los talentos (14, 30).

magna de la salvación por el mero humanitarismo naturalista y no-religioso. Según esa interpretación, esta parábola revelaría el único y universal camino de salvación, por el que deberían transitar por igual, para salvarse, tanto creyentes como no creyentes. La salvación se obtendría por el ejercicio de una filantropía o mera solidaridad interhumana, en la que para nada intervendría la motivación religiosa, ni la explícita y amorosa vinculación con Jesús o la espera de su venida. Consecuencia: la fe y demás virtudes teologales serían superfluas e innecesarias para la salvación.

Desde Kant, por lo menos, hasta la teoría del cristianismo anónimo, se ha venido esgrimiendo esta interpretación naturalista del pasaje que, sin embargo, no sólo es ajena al sentido que Mateo quiso darle y le dio, sino que contradice frontalmente ese sentido literal. Puede decirse de ella que es una interpretación *acomodaticia* sobre la que de ningún modo puede fundarse una argumentación teológica.

Un caso ejemplar: *ab uno disce omnes*

Este estudio reelabora, amplía y explicita, los argumentos expuestos en una obra nuestra de reciente aparición [2] en la que se reexamina, evalúa y discierne el pensamiento del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo y se explican sus rasgos heterodoxos, ubicando a ese autor en su contexto, es decir, en el marco histórico de las corrientes de pensamiento que han recibido el nombre de naturalismo, gnosis, secularismo, modernismo, etc.

La obra de J. L. Segundo, en efecto, difunde doctrinas, y posturas teológicas, actitudes espirituales y religiosas de las que, más que creador, fue repetidor, reelaborador y divulgador. Aunque más que portador de las mismas fue a menudo conducido y arrastrado por ellas, la reformulación que les dio y la aplicación a situaciones concretas, pudo hacerlas aparecer novedosas u originales en su momento. Pero J. L. Segundo no fue el creador de la mayoría de ellas, sino que las tomó prestadas y las compartió con las corrientes de pensamiento en las que navegó y cuyos autores inspiraron su reflexión: naturalismo, modernismo, existencialismo, teología de la muerte de Dios, las así llamadas teologías progresista, secularista, política, de la esperanza, la de la liberación proclive al marxismo. J. L. Segundo comparte sus rasgos: inmanentismo, antropocentrismo, adoración de la Historia, descuido de

2 Horacio Bojorge, *El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto. Reexamen, informe crítico, evaluación,* Editorial Encuentro, Madrid, 2000. Se trata del tema de este artículo en el capítulo tercero.

los contenidos de la Revelación, cambio del objeto formal de la fe por enunciables, olvido de la Tradición, distancia crítica e indócil ante el Magisterio, manejo desaprensivo del método teológico y –como podrá verse a la luz de este particular ejemplo– interpretación arbitraria de la Escritura.

Por eso, el estudio y la crítica de las obras de este autor se presta especialmente para reparar errores difundidísimos actualmente aun entre los católicos, principalmente teólogos, exegetas y sacerdotes.

En el antedicho estudio sobre el pensamiento de J. L. Segundo, se examina detenidamente la interpretación del juicio de las naciones paganas de Mateo 25, 31-46 porque esta interpretación es el pilar central, la principal y casi única prueba de Escritura, sobre las que apoya J. L. Segundo su doctrina acerca de la salvación. Y, aunque, como en tantos otros aspectos, Juan Luis Segundo no sea el creador, ni el único divulgador, de esta interpretación reduccionista, filantrópica y moralística, de la salvación cristiana, él ha contribuido no poco a su difusión en ambas márgenes del Río de la Plata y en España.

En estas páginas queremos mostrar cómo por una interpretación *acomodaticia y fundamentalista* del juicio de las naciones en Mateo 25, 31-46 Segundo, y los que como él piensan y predican, acaban coincidiendo con Kant en la misma reducción moralista y filantrópica del pasaje. Terminan atribuyendo a Mateo la doctrina de la justificación y salvación por las obras (ni siquiera las de la ley del Sinaí, sino las dictadas por la mera razón, y por eso presuntamente cognoscibles por todos: creyentes o no).

Nos ha parecido urgente advertir que éste es el evangelio de la moral kantiana que prescinde de las virtudes teologales y sume a nuestra civilización, en el moralismo naturalista y la gnosis, arrastrando a los creyentes a una anónima apostasía. La presente elucidación exegética tiene –como se verá– un valor independiente del examen crítico de la obra total de J. L. Segundo. Podrá interesar sin duda a cuantos, sin sospechar muchas veces el origen y los efectos de esta interpretación, la reciben servida con frecuencia creciente, desde el púlpito y desde la cátedra académica, o expedida en libros y revistas con el sello de garantía de las censuras eclesiásticas o con el sello de editoriales tradicionalmente conocidas como católicas.

Interpretación filantrópica de Mt. 25, 31-46: la tesis

"Cuando en ese juicio universal al que nos referíamos –dice Segundo, plegándose a la interpretación filantrópica y moralizante–, *los hombres se presenten ante el juez, la pregunta decisiva que se les*

dirige no hace mención alguna de su adhesión a un credo determinado: ¿me diste de comer?¿me diste de beber? Más aún, no se hace allí ni siquiera mención de la situación especial en que se hallarán los cristianos. Porque ellos ciertamente no preguntarán:¿dónde te vimos hambriento o sediento? En ese juicio universal la salvación se otorga a los que, con o sin referencia concreta a Cristo, han amado concretamente a sus hermanos. *Por eso, aquí aparece también, paradójicamente,* el cristianismo como una revolución laica. *En cierto sentido es, como si dijéramos, la religión de la no necesidad de profesar una religión. Es la religión que le dice al hombre: haces bien siguiendo el camino que te dicta tu corazón, cuando sigues su voz más auténtica. Eso es lo esencial"* [3]**.**

Esta exégesis filantrópica de Mateo 25, 31-46 jalona el pensamiento de Segundo desde sus primeras a sus últimas obras [4] y es uno de sus pilares centrales, casi una llave de bóveda. De él, y oponiéndolo a Marcos 16,16, deduce sus enseñanzas; principalmente las eclesiológicas y soteriológicas. J. L. Segundo se afilia a la interpretación ilustrada del pasaje, que es sin embargo *acomodaticia* y por lo tanto extrínseca al sentido literal de Mateo 25, 31-46. Cae e induce así, en la trampa de una lectura no sólo ajena sino *opuesta* al sentido literal que en el Evangelio de Mateo tiene toda la escena. Esto tiene gravísimas consecuencias por las erróneas conclusiones a que conduce a sus lectores.

Para formular su interpretación del pasaje J. L. Segundo prescinde de lo que no sólo la tradición eclesial sino la reciente ciencia exegética han dicho acerca de la identidad del Juez y de los demás personajes de la escena: "las gentes" y los "hermanos míos más pequeños". Hay normas elementales de interpretación, recordadas por la Constitución Conciliar *Dei Verbum* N. 12 del Vaticano II. La norma hermenéutica conciliar la confirma un prestigioso exégeta refiriéndose a nuestro malinterpretado pasaje: *"La consideración de la perícopa en el contexto de todo el evangelio fortalece mucho la convicción de que este pasaje está casado con el contexto [...] Las interconexiones que hemos demostrado que existen entre las diversas partes de Mateo, ilustran*

---

3 *¿Qué es un cristiano?* Montevideo 1971, p.102.

4 *Teología Abierta para el laico adulto I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968, pp.24-25, 34, 57, 84, 95, 97, 168. Quince años después Segundo mantiene los mismos puntos de vista y los republica sin variantes de fondo en *Teología Abierta I. Iglesia - Gracia* (Col. Senda Abierta 3) Ed. Cristiandad, Madrid 1983, pp.44-45, 49, 53, 71-72, 97, 106, 108, 166. Ver las mismas enseñanzas en sus últimas obras: *El Caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*, (Col.: Presencia Teológica 74, Ed. Sal Terrae, Santander 1994 pp.) ver pp.222-226. *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner* Prólogo de Elbio Medina (Coeditado por Ed. Trilce 1997, Montevideo y Lohlé-Lumen 1998 Bs. As) ver p.171

vívidamente la necesidad de estudiar los Evangelios como documentos que tienen sus propios temas, fines y unidad" [5]. Segundo lee e interpreta lo que le sugieren sus categorías mentales previas, lo que él entiende o conviene con su precomprensión.

A esta misma corriente interpretativa pertenecen otros intérpretes como, por ejemplo, P. Christian y J. Friedrich.

1) Para Paul Christian la perícopa sería *un sermón* dirigido a la comunidad cristiana y que trataría de las consecuencias esjatológicas de la mera solidaridad humana. Christian niega que se trate de una exhortación dirigida a fortalecer a los heraldos del evangelio, ni de una instrucción acerca de cuáles serán las pautas del juicio a los paganos. La gran enseñanza que querría comunicarnos el pasaje, sería el hecho de que *el simple amor al prójimo* une a Cristo, no sólo indirectamente, sino *directamente*, ya que en el amor al prójimo es como se alcanza a Cristo. De ese modo, el pasaje sintetiza el amor a Cristo y al prójimo. La enseñanza de que cada hombre sirve a Cristo en su prójimo no sería una sabiduría apocalíptica, sino una realidad significativa ya en el presente para el cristiano que busca la comunión con Cristo. La meta de la ética, sería, según Mateo, la comunión con Aquél que se reveló como "Dios con nosotros". Como se ve Christian está a medio camino de la interpretación filantrópica, pero no se ubica claramente en el contexto mental de Mateo [6].

2) Johannes Friedrich, por su parte, sostiene que, en labios de Jesús, los "hermanitos mínimos" habrían sido *todos los que sufren*, mientras que en la redacción mateana se trataría sólo de los cristianos. Friedrich ofrece una tabla cronológica de las opiniones vertidas por los intérpretes, desde 1775, acerca de la identidad de *"panta ta ethne"* ("todas las naciones, todas las gentes") y de los *"adelfoi elájistoi"* (los hermanitos más pequeños) [7]. Pero su conocimiento erudito de la historia de la exégesis del pasaje no autoriza metódicamente el salto hacia atrás, desde Mateo a Jesús mismo, a quien el evangelista habría sido infiel, torciendo el sentido de la doctrina. El argumento subyacente sería más o menos éste: Jesús debió decir otra cosa, luego: Mateo cambió sus dichos. La mayor oculta sería: lo que dice Mateo no es verdad.

He aquí un típico ejemplo del género de exégesis al que conduce el idealismo: dicta el sentido al texto según lo que considera conveniente o inconveniente, posible o imposible que el texto pueda decir.

---

5 Lamar Cope, *Matthew XXV, 31-46 "The Sheep and the Goats" Reinterpreted* en: *Novum Testamentum* 11 (1969) 32-44, citas en pp.33, 44.

6 Paul Christian, *Jesus und seine geringsten Brüder* (Erfurter Theologische Studien 12) St. Benno - Vlg., Leipzig 1975, 108 pp.

7 Johannes Friedrich, *Gott im Bruder* (Calwer Theologische Monographien 7), Calwer Vlg., Stuttgart 1977, 190 pp.

Jesús dijo lo que debió decir, es decir, lo que se piensa que debió decir. Sería *impensable* que dijese otra cosa. El criterio de verdad para el idealismo, también en exégesis, no es la adecuación con el objeto, sino que sea *pensable.* Lo *inconcebible* no existe. Ya no es la realidad la medida del pensamiento, sino lo pensable es medida de lo que puede ser real. El texto del evangelista tal como es y está, se esfuma como instancia objetiva y norma de interpretación. No digamos nada de la analogía de la fe y del Espíritu Santo.

Su origen y consecuencias

La interpretación *filantrópica* del pasaje a la que se afilian Segundo, Christian y Friedrich y otros, es, pues, de origen ilustrado, racionalista y liberal, y no creyente. Aunque luego se infiltre a través de algunos escrituristas protestantes hasta llegar por fin a convencer a algunos católicos, es una interpretación no eclesial. Se mostrará más abajo su filiación racionalista, kantiana.

Naturalmente, esa visión, como lo ha dicho el exegeta protestante Joachim Jeremías: *"obtiene hoy fácilmente audiencia, no hay necesidad de decirlo, entre todos los que, a nuestro alrededor, transponen el mensaje esencialmente religioso del Evangelio al plano social y se creen muy modernos (y lo son) haciendo de la enseñanza de Cristo una ética de la civilización, según el modelo del protestantismo humanitario de hace sesenta años"* [8].

Ahora, ya hace más de un siglo, se ha sumado a ese modelo también el catolicismo humanitario, antropófilo, heredero del catolicismo naturalista y del catolicismo liberal. Esa interpretación filantrópica del pasaje conduce a –o está al servicio de– una reducción moral de la fe cristiana a la que se pliegan hoy, acríticamente, cada vez más escribas y pastores. A todo lo largo de su obra *Esa comunidad llamada Iglesia*, J. L. Segundo se sirvió de ella para reducir la salvación cristiana a un pasar, filantrópico, desde el egoísmo al amor a los demás [9]. Lo que la relación propiamente religiosa con Dios y la Iglesia importe para eso, queda fuera de consideración, y en algún texto será explícitamente excluida.

---

8 J. Jeremias, *Paroles de Jésus*, Paris 1963, p.21. En la línea de los estudios aludidos por Jeremias se cuentan los de P. Christian y J. Friedrich a los que nos hemos referido antes.

9 Véase el capítulo: "Traducción moral del concepto paulino de salvación" en: Juan Luis Segundo, *De la Sociedad a la Teología*, p.95 ss.

El sentido literal verdadero de *"estos hermanitos míos más pequeños".*

Los que han estudiado con rigor exegético, y sin prejuicios ideológicos, el texto de Mateo 25, 31-46, convienen, sin embargo, en que *estos hermanitos míos más pequeños* (*toutôn tôn adelfôn mou tôn elájistôn*) son inequívocamente para Mateo los discípulos de Jesús, especialmente los misioneros, y que las naciones serán juzgadas de acuerdo a su actitud –misericorde o inmisericorde, solidaria u hostil– ante ellos, cuandoquiera se encontraron con ellos en la necesitada y azarosa vida de misioneros cristianos, miembros y enviados de su maestro y hermano (*go'el*), cuya misma misión compartían.

Según Dom J. Winandy, "la escena del juicio final no es más que la dramatización escénica de la idea expresada en Mt. 10, 40-42: «El que a vosotros recibe, a mí me recibe [...]»". En otras palabras, dos grupos de hombres están frente a frente en el día del juicio final: de un lado los discípulos, reunidos alrededor de Jesús, sentados a su lado en calidad de asesores (cf. Mt. 19, 28; Lc. 22, 34, 1 Cor. 6, 2-3; Ap. 3, 21). El Maestro parece señalarlos con un gesto cuando los llama *estos* hermanos míos los más pequeñitos. De pequeños que eran se han convertido en los más grandes en el Reino (Mt. 11, 11; 18, 4; Lc. 7, 28; 9, 48; 22, 24-30). Frente a éstos se han reunido los gentiles, aquellos paganos a los cuales Cristo, antes de subir al Padre, les ha enviado a los suyos (Mt. 28, 18-20). Y entre ellos, la separación se hace según el recibimiento que le hicieron en su momento a los predicadores del Evangelio" [10].

Y Dom J. Winandy prosigue resumiendo así el resultado de sus demostraciones exegéticas: "Si esta parábola tiene una finalidad parenética, ésta *no consiste en inculcar el deber de subvenir a las necesidades del pobre*, ni siquiera de subrayar el sentido religioso que pueda tener la beneficencia en clima cristiano [...] La lección está centrada en la fe y sobre la fe en el Redentor" [11].

En el contexto del evangelio según san Mateo, efectivamente, los discípulos también aparecen designados con el título de *pequeños*, en el sermón apostólico: Mt. 10, 40-42. Dom Winandy señala en estos versículos y especialmente en Mt. 10, 16. 23. 24, las claves evidentes e indiscutibles para interpretar quiénes son los *pequeños* de Mt. 25, 40 y 45.

---

10 Dom J. Winandy, *La scène du Jugement Dernier* en: *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966) 169-186. Las afirmaciones referidas están en p.184.

11 Dom J. Winandy, *Art. cit.* p.185

Sólo los fuertes prejuicios ideológicos pueden oscurecer estas obvias evidencias textuales que se imponen en la investigación exegética. Esos prejuicios están muy extendidos y desde muy larga data en el campo protestante, a consecuencias de su infiltración racionalista e idealista. Segundo invoca la autoridad de Pierre Bonnard [12], el cual invoca, a su vez, al exegeta calvinista de Montpellier Theo Preiss, quien afirma: "El Hijo del Hombre se solidariza con aquellos que *objetivamente* tienen necesidad de ayuda, cualesquiera que sean, por lo demás, sus disposiciones subjetivas. No se dice que los hambrientos, los extranjeros, los prisioneros sean cristianos" [13].

Sólo se puede afirmar esto ignorando cuál es el sentido que tiene en Mateo la expresión *hermanitos míos mínimos*, que es un nombre reservado para los discípulos, como bien lo demuestran Winandy y otros, sin necesidad de otro argumento que la evidencia textual mostrada mediante la ciencia exegética.

El Hijo del Hombre según Mateo

Los autores a los que sigue Juan L. Segundo no han prestado atención, entre muchas evidencias textuales para las que parecen ciegos, al hecho de que el juicio de los cristianos ya ha tenido lugar, pues a él se refieren las tres parábolas inmediatamente anteriores: el mayordomo, las diez vírgenes y los talentos. Esos malos discípulos serán juzgados según hayan vivido para sí o para los intereses de su Señor y esperando en serio su Venida.

Después, cuando se juzgan las naciones gentiles, no hay ya discípulos entre las ovejas o los cabritos. Los discípulos que han sido hallados fieles en las anteriores instancias de juicio, forman ahora parte del tribunal que juzga al mundo, y constituyen junto con el Cristo, una persona corporativa: El Hijo del Hombre. El título de *Hijo del Hombre* es aquí, una designación de un "tribunal del pueblo" con Cristo a la cabeza. Jesús se los señala presentes junto a él: *éstos*, tanto a las ovejas como a los cabritos.

Ésa es, como lo demuestra la siguiente selección de estudios exegéticos, la visión de Mateo. Ese es su sentido literal: "lo que Mateo dijo y quiso decir", al margen de lo cual no se puede construir ningún argumento teológico válido [14]. El intento de fundar sobre una interpreta-

---

12 Pierre Bonnard, *Evangelio según San Mateo* (Neuchâtel 1970), Madrid 1976, p.546.

13 Theo Preiss, *La Vie en Christ* 1951, p.82s, citado por Bonnard en *O.c.* p.546

14 Ver *Dei Verbum* 12

ción naturalista de esta escena un "cristianismo sin religión", o –al decir de J. L. Segundo– "una revolución laica", se demuestra infundado. Reposa sobre una lectura tan arbitraria como *atrevida* (en el sentido de *temeraria*) del texto inspirado. Dicha interpretación se construye de espaldas al texto y a las evidencias mismas del pasaje, del contexto, de la tradición exegética y de la ciencia exegética actual. Así llega a entender lo contrario de lo que Mateo dijo y quiso decir y se funda sobre ello una doctrina soteriológica heterodoxa. Pero Mateo afirmaba todo lo contrario de lo que interpretó Segundo en seguimiento de Bonnard, Preiss y todo el protestantismo racionalista y liberal y a imitación de los autores católicos liberales que con ellos coinciden.

Resumiendo: *Para Mateo, son Cristo y sus discípulos los que juzgan a las naciones. El Hijo del Hombre es un* Nosotros *del que el Rey es el portavoz en el juicio, pero donde los "hermanitos más pequeños" asisten como testigos de defensa y cargo, y como jueces también. Las naciones –es decir todos los pueblos paganos de la historia–, son juzgadas según hayan acogido y tratado a los enviados de Jesús, y en ellos a Jesús mismo; pues Él no sólo los ha enviado sino que ha estado con ellos siempre (Mateo 28, 18-20). Esa identificación se entiende desde la institución bíblica del goelato, o sea desde el parentesco divino, santificador de las vinculaciones y que impera las obras de misericordia* [15].

Comunión, pertenencia y solidaridad

Para entender el sentido literal de este pasaje es necesario tener en cuenta y entender que la religión no es, para la fe católica, solamente una cuestión de *"profesión"* de verdades sino que es, mucho más, un asunto de *"profesión de pertenencia"*, o sea de comunión a la que se entra por la fe; un asunto de vinculación, de alianza y por lo tanto, *de parentesco*. Es necesario entender cuál es el contexto antropológico y teológico del *goelato* en cuyo marco de referencia se entiende el sentido bíblico de las obras de misericordia. Esto no es algo ni demasiado complicado ni demasiado abstruso.¿Quién no conoce la historia de Ruth? Así como Ruth la moabita entra en la Alianza por su piedad con Noemí, así los paganos, misericordiosos con los misioneros cristianos, entran en la Alianza con Cristo.

Pero esto es todo lo contrario de *"una revolución laica"* o de *"un cristianismo sin religión"*. Mateo presenta –es verdad– una *revolución*

15 Véase nuestro estudio sobre el Goelato y el Dios Pariente: Horacio Bojorge, *Go'el: El Dios Pariente en la Cultura Bíblica* en: *Stromata* 54 (1998) 33-83..

religiosa. Pero ésta consiste en que *la historia de los pueblos se juzga por su recepción, no ya del evangelio en abstracto, es decir por un mero asentimiento intelectual a un mensaje, sino por la adhesión a la persona de sus portadores. No se puede separar el kerygma de las personas que lo proclaman*, como hace el popular *"creo en Dios pero no en los curas"*, frase cuyo sentido intencional es: *"creo en Dios pero no en la Iglesia"* o más precisamente *"creo en Dios pero no en sus maestros"*. Ese es, si se lo comprende bien, el grito del deísmo que pretende encontrar a Dios prescindiendo de su revelación histórica de la cual la Iglesia, y dentro de ella el Magisterio que anuncia a Cristo, es custodia y portadora, y sin comunión con la cual no puede haber comunión con Dios [16]. No hay salvación cristiana fuera de la comunión. Pero los autores a los que adhiere y sigue J. L. Segundo le hacen dar a Mateo un mensaje deísta al interpretarlo exactamente al revés de lo que Mateo dice y quiere decir.

Sufrimientos apostólicos, pequeñez y grandeza en la enseñanza de Jesús

De la abundante bibliografía sobre el Juicio de Mt. 25, 31 ss., se espigan a continuación algunas conclusiones que orientarán acerca del sentido literal del pasaje y que persuadirán de cuán ajenas a él son las explicaciones filantrópicas y moralistas y cuán grande la violencia textual mediante la cual se pretende leerlas en un texto que dice lo precisamente lo contrario.

La literatura cristiana primitiva ha leído Mateo 25, 35-36 (hambre, sed, exilio, desnudez, enfermedad, prisiones), en conexión con los sufrimientos apostólicos de Pablo enumerados por él como timbres de gloria en 2 Cor 11,23ss.

Por otro lado, la lectura de Mateo 25, 31-46 a la luz del discurso apostólico de Mateo 10 [17] y de la gran misión de Mateo 28, 18-20 [18],

16 Ver I Juan 1,1-3: "para que también vosotros estéis en comunión con nosotros (los apóstoles) y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo". En el Apóstol y por su intermedio se anuda la comunión de los fieles con Dios.

17 Aunque todo el discurso dice a nuestro intento, son particularmente elocuentes los versículos finales: Quien a vosotros recibe a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a Aquél que me ha enviado. Quien reciba a un profeta por ser profeta, recompensa de profeta recibirá, y quien reciba a un justo por ser justo, recompensa de justo recibirá. Y todo aquél que os dé de beber tan sólo un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños por ser discípulo, os aseguro que no perderá su recompensa" (Mt. 10, 40-42).

18 "Id pues y haced discípulos a todas las gentes... he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt. 28, 19-20).

no deja duda de que *los hermanitos y los pequeños* son los discípulos. Cuando Jesús concluye su ministerio y envía a sus discípulos, les pone por delante la perspectiva de dificultades y sufrimientos, pero adjunta la promesa de que los hombres serán juzgados de acuerdo a la conducta que hayan tenido con los que les anunciaban el evangelio.

"Puede ser que esta interpretación no se recomiende a sí misma sobre la base de consideraciones morales y estéticas. Carece del elevado universalismo de la visión hoy común que ve en los «hermanos pequeños» de Jesús a los pobres y oprimidos de todo el mundo. Peor aún, podría usarse (como de hecho lo fue Mateo 10, 40) en beneficio del clericalismo: el obispo debe ser reverenciado como el Señor. Pero los que quieren ver aquí *filantropía universalista* deberán admitir que semejante universalismo es rarísimo, por no decir único, en el Nuevo Testamento. Y términos como: hambriento, sediento, peregrino, encarcelado, enfermo, no son aplicables a una clerecía socialmente exaltada. Mateo está usando aquí una tradición de las palabras de Jesús para ofrecer a la iglesia una doble parenesis. Primero: es esencial para los que oyen el anuncio evangélico y para los catecúmenos no solamente responder con fe al mensaje de la salvación, sino recibir con hospitalidad y obras de misericordia a sus predicadores. Segundo: Es esencial para los que continúan la misión de los apóstoles predicando y enseñando, seguir el ejemplo de Jesús, asumiendo la pobreza, la enfermedad, y el sufrimiento que encuentran en la Iglesia y en el mundo. Hay aquí un universalismo, pero se expresa solamente en forma indirecta. *Los discípulos de Jesús no son invitados tanto a «ayudar» a los pobres, cuanto a convertirse ellos mismos en pobres y oprimidos en el cumplimiento de su misión mundial*" [19].

Jesús, que ha ido adelante con su ejemplo inaugurando en su vida el camino de la pequeñez, se complace en llamar *pequeños* a sus discípulos para contradecir las luchas por la grandeza y las rivalidades por los primeros puestos y precedencias que reprochaba a los escribas y a sus discípulos: "Jesús inauguró el secreto divino de la «pequeñez» de manera consciente para contradecir la idea de grandeza representada por el rabinismo, y llamó a sus discípulos: los «pequeños» con esa intención" [20].

---

19 J. Ramsey Michaelis, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Matthew 25,31-46*, en: *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 27-37, nuestra cita en pp.36-37.

20 "Jesus hat mit Bewusstsein gegen diesen schon im Rabbinat vertretenen Gedanken das göttliche Geheimnis der «Kleinheit» eingesetzt und seine Jünger in diesem Sinn die «kleinen» genannt" Otto Michel, *«Diese Kleinen» - eine Jüngerbezeichnung Jesu*, en: *Theologische Studien und Kritiken* 1937/1938, Neue Folge III, Heft 6, pp. 401-415; nuestra cita en p.415.

Pero también los llama "hermanos" [21] y esto nos introduce en el tema del parentesco y del goelato, que nos explica por qué lo que se hace, para bien o para mal, a un miembro del *Nosotros,* se hace a todos y en particular al que es cabeza del sistema de parentesco [22]. Los discípulos son *hermanos* de Jesús cuando, por cumplir la voluntad del Padre, se configuran con el Hijo obediente. El Padre quiere que sean pequeños como Jesús. A esa pequeñez apuntan las Bienaventuranzas y otros *logia* o dichos de Jesús, tales como Mc. 9, 33 ss. 42; 10, 13. 43.

Fraternidad y pequeñez resultan así recíprocamente relacionados hasta resultar casi sinónimos y se conjugan en el diminutivo *hermanitos* y el superlativo *los más pequeños*.

Se recordará el dicho de Mateo: *"No ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él"* (Mt. 11, 11). Se ha visto, agudamente, en este dicho de Jesús un indicio de su lucha contra la meta judía de la *grandeza*. "El discípulo puede ser aún más grande que el más grande. Lo será cuando sea más pequeño que él. Y como es un sinsentido, según el juicio común de los hombres, decir que uno sea el más grande por ser el más pequeño, es necesario agregar: «en el Reino de los Cielos». La lucha de Jesús contra el afán de grandeza humana no consistió únicamente en sentencias como Mt. 11, 25; 18, 1; 19, 14; 19, 30, sino que fue el signo visible y eficaz de todo su actuar. En la realización de su servicio y en su Pasión el discípulo se hará más pequeño que el Bautista, y por eso mismo, será más grande que aquél que era el mayor" [23].

Mateo 25, 31ss. como prólogo de la Pasión

Tomando en consideración el lugar en el contexto del evangelio según San Mateo en que se sitúa el pasaje del Juicio de las Naciones, se ha visto también en él una especie de prólogo o preámbulo de la Pasión: "Así con arte supremo, Mateo usa un descanso antes de que se desate la Pasión para combinar justamente aquellos temas de su evangelio (¿nos equivocaremos pensándolo?) que van a tener a continuación una expresión tan paradójica, cuando el Rey e Hijo del Hombre, rechazado y no recibido, vaya a comparecer a su propio juicio, el jui-

---

21 Mt. 12, 46-50; Lc. 8, 19-21; Mc. 3, 31-35

22 Véase Horacio Bojorge, *Go'el: El Dios Pariente en la Cultura Bíblica* en: *Stromata* 54 (1998) 33-83.

23 A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 1929, p.367; cfr. p.544

cio que inaugura, desde ese momento (Mt. 26, 64) su Venida y su Sesión en la gloria" [24].

Otros exegetas advierten estudiando el pasaje, que el *Hijo del Hombre* no es simplemente el Rey Mesías sino el cuerpo del cual Jesús es la cabeza e incluye a sus hermanitos pequeños, que son específicamente los cristianos.

El calificativo superlativo: *más pequeños* (*elájistoi*) es, según la paradójica escala de valores de Mateo, un título de honor, que se confiere a los que han servido más. Ellos pertenecen al Rey y forman con él la totalidad llamada Hijo del Hombre. Ellos, además, han compartido la pasión de su Maestro. De esta manera, al final de la historia, Cristo se confronta con las naciones, en los mensajeros que fueron sus propios representantes; y lo que las gentes han hecho por ellos, lo han hecho por Él [25]. No es el discípulo mayor que su Maestro, si a Él lo persiguieron, también los discípulos conocerá persecución. Pero por ellos serán juzgados los perseguidores.

"Mateo 25, 40. 45 –afirma Lamar Cope– pinta el juicio como basado en el trato que hayan dado las naciones a los discípulos. Es una pintura inspirada en *las tradiciones de la hospitalidad judías* [...] La investigación demuestra también una actitud del autor del evangelio respecto de la Historia de la Salvación. La imagen del juicio, implícita en Mateo 10 y explicitada en esta perícopa es una imagen en la cual el mundo va a ser juzgado sobre la base de su recibimiento de Jesús y sus discípulos. La clara implicación de la combinación de la imagen del juicio con el mandamiento del Discurso Apostólico, es que el final sólo podrá venir cuando los discípulos hayan cumplido su misión a satisfacción de su Maestro. Esto es, que el Hijo del Hombre volverá para

---

24 "Thus, with superb artistry, Matthew uses the lull before the Passion breaks to draw together, out of the rich treasury of his Gospel, those themes (shall we be wrong in thinking?) that are to come to such ironic expressión in what follows, as the royal Son of man, rejected and unreceived, goes to his own trial, the trial which is to inaugurate, from that moment on (Mt. 26,64), his coming and session in glory" J.A.T. Robinson, *The «Parable» of the Sheep and the Goats*, en: *New Testament Studies* 2 (1955-56) pp.225-237; cita en p.237

25 Ver Jindrich Mánek, *Mit wem identifiziert sich Jesus? Eine exegetische Rekonstruktion ad Matt. 25,31-46* en: *Christ and Spirit in the New Testament* Studies in honour of Charles Francis Digby Moule, Ed. by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, Cambridge Univ. Press 1973, pp.15-25. De la debilidad de los argumentos que apoyan la exégesis filantrópica es un buen ejemplo el artículo de Gerhard Gross, *Die «geringsten Brüder» Jesu in Mt. 25,40 in Auseinandersetzung mit der neueren Exegese*, en: *Bibel und Leben* 5(1964) 172-180.

juzgar la tierra solamente después de que a «todas las naciones» se les haya dado la oportunidad de recibir o rechazar a sus enviados" [26].

Por lo tanto: detrás de la escena del juicio y de la identificación del Juez con los hermanitos suyos más pequeños, está la visión bíblica del Dios Pariente y del Pueblo de Israel que se prolonga en el nuevo Israel, que es la Iglesia, como un solo Nosotros divino-humano. Los autores que sigue J. L. Segundo, cautivos de la racionalidad ilustrada que a tantos aprisiona mental y espiritualmente, permanecen fatalmente ajenos a esa visión teológica y antropológica bíblica y por eso su pensamiento se extravía en un nosotros *interhumano* y es incapaz de engancharlo con el nosotros divino-humano. La Caridad, vista desde fuera del misterio de ese *Nosotros* divino-humano que es su contexto, se reduce necesariamente a filantropía. Y así se consuma, también a este nivel de la Caridad, la reducción naturalista y antropológica del misterio cristiano. Es debido a esa extrañeza mental al pensamiento bíblico por lo que autores como J. L. Segundo desconocen los resultados de la ciencia exegética e ignoran la existencia del disenso. J. L. Segundo invoca, como se ha visto, en apoyo de su interpretación, la sola autoridad de Pierre Bonnard, quien a su vez se apoya, para el caso, en una obra de Theo Preiss [27]. Es comprensible su preferencia por este comentarista de homóloga orientación [28].

Influjos kantianos en la hermenéutica filantropista: la reducción moral de la vida de fe

Para mostrar que no es arbitraria la comparación entre la hermenéutica bíblica reductora, característica de Kant, con la que practican los autores de las corrientes en que se inscriben pensadores como el

---

26 "Mt. 25, 40.45 draw a picture of the judgement based upon the treatment of the disciple/agents of the Son of Man by the nations. It is a picture which draws upon Jewish traditions of hospitality". [...] "The study also reveals an attitude of the author of the Gospel toward *Heilsgeschichte*. The picture of the judgement implied in Mt. 10 and made explicit in this pericope is one in which the world is to be judged on the basis of its reception of Jesus and his disciples. The clear implication of the combination of the picture of the judgement and the command of the Great Commission is that the end can only come when the disciples have carried out their mission to the satisfaction of their master. That is, the son of Man will return to judge the earth only after «all the nations» have been given a chance to receive or reject him through his agents (cf Mc. 13,10; Mt. 24,14)" Lamar Cope, *Matthew XXV, 31-46 «The Sheep and the Goats» Reinterpreted* en: *Novum Testamentum* 11(1969) 32-44, cita en p.41

27 Véanse obras citadas en notas 12 y 13.

28 Véase en: *El Caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana,* (Col. Presencia Teológica 53) Editorial Sal Terrae, Santander 1989, 408 pp. Nuestra referencia en p.226.

jesuita uruguayo J. L. Segundo, ayudarán, como ejemplo, los siguientes asertos suyos.

Primer aserto de Kant: "La *puerta estrecha* y el camino angosto que conduce a la vida es el camino de la buena conducta, la *puerta amplia* y el camino ancho que muchos recorren es la iglesia. No como si residiese en ella y en sus dogmas el que los hombres se pierdan, sino en que *ir* a la iglesia y profesar sus estatutos o celebrar sus usos sea tomado como el modo por el cual propiamente quiere ser servido Dios" [29]. El lector advertirá la semejanza con la hermenéutica que propone Segundo, sobrevalorando lo ético y los imperativos de la ideología socio-moral y subordinándole lo estrictamente religioso, eclesial y cultual.

Segundo aserto: Kant sostiene que la Biblia debe ser interpretada según la moral, y no la moral según la Biblia [30] porque "aunque una Escritura haya sido aceptada como Revelación divina, el criterio supremo de ella en cuanto tal será [...] el mejoramiento del hombre, fin auténtico de toda Religión racional, que contiene también el principio supremo de toda interpretación de la Escritura". Esta Religión racional, es para Kant "El Espíritu de Dios, que nos guía a toda la verdad" [31].

Tercer aserto: "*Esta fe no contiene propiamente ningún Misterio*, porque expresa únicamente el comportamiento moral de Dios hacia el género humano; además se presenta por sí misma a la Razón humana y por ello es encontrada en la Religión de la mayor parte de los pue-

---

29 E. Kant, *La Religión dentro de los Límites de la Razón*, Ed. Alianza, Madrid 1969, p.230, Nota 60 de Kant: A Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und an ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das Gehen in dieselbe und Bekenntniß ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gotteigentlich gedient sein will" *Kant's gesammelte Schriften Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Tomo VI,* p.160.

30 *La Religión dentro de los Límites de la Razón*, Nota 43: AIch... frage, ob die Moral nach der Bibel oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse" *O.c.* p.110. A Man kann also die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft= und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle; mit anderen Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist?" *O.c.* p.65

31 *La Religión dentro de los Límites de la Razón* P.3, s.1; allí mismo p.111: AWenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: "Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w."; und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist "der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet." *O.c.* p.112.

blos civilizados" [32] y aclara en la nota 53, aludiendo al juicio de Mateo 25: "En la santa historia profética de las cosas últimas el *juez del mundo* (propiamente aquel que tomará bajo su dominio, como los suyos, a los que pertenecen al reino del principio bueno y los pondrá aparte) no es representado como Dios, sino como el hijo del hombre, y es llamado así. Esto parece indicar que la *humanidad misma* [33], consciente de sus limitaciones y fragilidad, tendrá la última palabra en esta selección; lo cual es una bondad que, sin embargo, no quebranta la justicia. Por el contrario, el juez de los hombres representado en su divinidad, esto es: tal como habla a nuestra conciencia moral según la ley santa, reconocida por nosotros, y según nuestra propia imputación (el espíritu santo) [34] sólo puede ser pensado como juzgando según el rigor de la ley, pues nosotros mismos no sabemos en absoluto cuánto favor puede resultar para nosotros a cuenta de nuestra fragilidad, sino que sólo tenemos ante los ojos nuestra transgresión con la conciencia de nuestra libertad y de la lesión del deber de la que somos totalmente culpables, y así no tenemos ninguna razón para aceptar bondad en la sentencia del juez sobre nosotros" [35].

---

32 *La Religión dentro de los Límites de la Razón* A Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimniß, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen" *O.c.* p.140

33 Según Kant, la Humanidad se juzgará a sí misma, lo cual es, considerado dentro de los límites de la pura razón, bastante absurdo. Pero nótese la eliminación de Jesús como hijo del Hombre y su sustitución por la Humanidad. Recuérdese 2 Tesalonicenses 2,3ss: "Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el *Hombre impío*, el Hijo de Perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios".

34 Nueva sustitución en la línea de lo anunciado por Pablo en 2 Tes 2,3s.: ahora es el Espíritu Santo el que se reduce a la Razón Humana, por la cual el hombre se conduce a sí mismo.

35 *La Religión dentro de los Límites de la Razón,* Nota 53: AIn der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der Weltrichter (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, daß *die Menschheit selbst*, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewußt, in dieser Auswahl *den Ausspruch thun werde*; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. Dagegen kann der Richter der Menschen, in seiner Gottheit, d. i. wie er unserm Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eignen Zurechnung spricht, vorgestellt (der heilige Geist), nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wie viel auf Rechnung unsrer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern bloß unsre Übertretung mit dem Bewußtsein unsrer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben und so keinen Grund haben, in dem Richterausspruche über uns Gütigkeit anzunehmen" *O.c.* p.140

Es llamativa la semejanza de la hermenéutica bíblica y del pensamiento de las corrientes de pensamiento en las que navega también J.L. Segundo con los de Kant: "poco importa que uno sea creyente o incrédulo –afirma Segundo, pero la afirmación se hace hoy ubicua y se oye hasta en las homilías– lo que importa es que acepten los mismos valores y los hagan llegar de la manera más efectiva a su prójimo" [36].

Consecuencia lógica de la óptica kantiana es la reducción de la caridad a filantropía. Esa diferencia entre la caridad y la filantropía, hay que repetirlo, está en que la caridad es amor al prójimo por amor a Dios, y la filantropía es el amor humanista al prójimo por sí mismo independientemente de su relación con Dios como creatura y como redimido por la sangre de Jesús. Esta diferencia es la que se esfuma en la reducción kantiana de la religión a los límites de la razón, a la que se ha afiliado Segundo, y se siguen afiliando hemorrágicamente tantos que hoy postulan un cristianismo que no sólo no es religioso, sino que aspira a convertirse en una "revolución laica".

Crisis del sentido misionero

De esta interpretación gnóstica de Mateo 25, 31-46 y la salvación por las obras, se sigue lógicamente una falta de celo misionero, evangelizador y sacerdotal opuesta a lo que piden tanto Nuestro Señor Jesucristo, como la Iglesia empeñada en la nueva evangelización y, si vamos a los documentos, de manera especialmente dramática y urgente la *Redemptoris Missio.* Si los hombres se salvan sin Cristo y sólo por las obras de solidaridad humana: ¿para qué la misión?

La difusión de esta interpretación, y de la visión idealista y moderna a la que sirve, en las escuelas teológicas católicas es una de las causas del enfriamiento del celo misionero en órdenes y congregaciones religiosas otrora pioneras de la misión católica *ad gentes*.

---

36 *Jésus devant la Conscience Moderne. L'Histoire perdue.* Du Cerf, Paris 1988, pp.37ss. Ese aire kantiano se lo nota un crítico: "La diferencia entre el esfuerzo de Segundo y el enfoque metodológico de otros teólogos de la liberación –por ejemplo Ernesto Cardenal en *El Evangelio en Solentiname*– es profunda y sugiere *la dependencia de Segundo de un enfoque más bien kantiano para resolver los acertijos morales y psicológicos*. Este recurso al lenguaje trascendental a expensas de un punto de partida fenomenológico es irónico, puesto que Segundo aparecía en varias de sus primeras obras objetando semejante formalismo" Joel Zimbelman, *Theology, Praxis and Ethics in the Thought of Juan Luis Segundo, S.J.* en: *The Thomist* 57 (1993) N1 2, pp.233-267, cita en p.251.

El mismo J. L. Segundo comprobaba estos efectos de su planteo eclesiológico y soteriológico: "Se ha dicho con frecuencia que lo visto hasta aquí o, si se quiere, ese mismo cambio de imagen a que aludimos al fin del capítulo anterior atenta contra la idea y el valor de una iglesia misionera. Sucede con cierta frecuencia que cristianos habituados y, lo que es más, jóvenes, al reflexionar por primera vez en la función de la Iglesia en el mundo, *con todas sus dimensiones* cósmicas, como signo universal de salvación, en lugar de avenirse con entusiasmo a la tarea que esas perspectivas señalan, experimentan una curiosa sensación de alivio interesado: «¡Entonces no era tan necesario como decían [...]!» Paradójicamente, en el momento de percibir *toda la significación* de los elementos que constituyen la vida de la Iglesia, baja en algunos el tono de interés que le prestan, y hasta se produce a veces una crisis sacramental y dogmática" [37].

J. L. Segundo afirma que ha ofrecido *todas* las dimensiones y *toda* la significación de la eclesiología y considera que es una *paradoja* que sucedan esos fenónemos después de su enseñanza. No es así. Ni su presentación eclesiológica es completa, ni sus *no deseados* efectos son una paradoja, sino la consecuencia lógica y previsible. Es lo que sucede cuando se pasa de la fe a la gnosis, de la caridad a la filantropía y de la esperanza en la vida eterna a una esperanza intramundana; cuando Jesús se convierte en una idea, y su mandato *"Id y haced discípulos a todas las gentes"*, pierde urgencia y sentido. Después de todo es bien poco lo que el cristiano puede enseñar a la sociedad en la óptica de las ideologías cristianas a lo J.L. Segundo.

El envío misionero real emerge de la comunión y del misterio e incluye, además del conocimiento de Dios (y no sólo de un saber vago acerca del "sentido"), lo que ese *ser discípulos* significa: el bautismo, que es sumergir en la comunión trinitaria y eclesial, y la enseñanza de "guardar todo lo que os he mandado". Además, todo eso sucede en su Presencia continua y activa, siempre intrahistórica y comunional: "Y yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo" (Mateo 28, 18-20). O sea hasta que tenga lugar la escena de Mateo 25, 31-46; con la que Mateo 28, 18-20 está íntimamente ligado. No es nada extraño que todos los que como J.L. Segundo, no lo han comprendido, tampoco sepan explicarlo cabalmente.

¿Cómo vamos a ser uno con Jesús al fin de los tiempos si no hemos sido uno con él en la historia, que es el tiempo de la misión? Y

---

37 *Teología abierta para el laico adulto. I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Ed. Lohlé, Bs. As. 1968, p.81. Véase todo el capítulo III *Frente a una crisis de la idea de Misión* en el que Segundo trata de responder infructuosamente a la objeción.

¿de qué lado quedarán, el día del juicio, Kant y los que como él hayan considerado superflua la fe de los *hermanitos más pequeños de Jesús* y no sólo no los hayan recibido, sino que los hayan considerado una laya de gentecilla supersticiosa, incapaz de guiarse por los claros y suficientes imperativos de la razón y la moral universal?

¿No es ésa, precisamente, la ideología que justifica y en cuyo nombre se practica durante los últimos siglos la persecución cultural de los católicos, fuera y a veces hasta dentro de la Iglesia?

P. EZEQUIEL MORENO Y DÍAZ

VÍCTOR E. ORDÓÑEZ

Tú permanece en lo que has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quiénes lo aprendiste [...] Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda la longaminidad y doctrina, pues vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, deseosos de novedades, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas (II Tim. 3, 13,14).

En cualquier caso la Iglesia promueve una reconciliación en la verdad, sabiendo bien que no son posibles ni la reconciliación ni la unidad contra o fuera de la verdad (Juan Pablo II, Mensaje a la Octava Semana de Paz).

La verdad es fuerte en sí misma y no hay impugnación que la destruya (S. Tomás).

La «recta ratio», que es la verdad práctica, es el criterio de moralidad. De ahí la correlación formal de la verdad y la santidad de vida (P. Victorino Rodríguez O. P).

Muchos discípulos dijeron «¡Duras son estas palabras! ¿quién puede oírlas?» y muchos de sus discípulos se retiraron y ya no lo siguieron y dijo a los doce ¿Queréis iros vosotros también? (Jn. 6, 60).

Un mártir de la Tradición

Un nuevo santo en guerra con la modernidad. El 11 de octubre de 1992 –expresivamente un día antes de celebrarse el V Centenario del descubrimiento de América– S. S. Juan Pablo II canonizó al P. Ezequiel Moreno y Díaz; lo hizo –otro dato sugerente– en el curso de su visita a Santo Domingo, precisamente para celebrar el acontecimiento en el marco de una nueva reunión del CELAM.

En los últimos tiempos la Iglesia ha consagrado a numerosos santos por lo cual no debería llamar mucho la atención este caso, que efectivamente pasó desapercibido para la mayoría de los medios de información, incluso católicos. Si nos detenemos en la consideración de su perfil de santo, en su personalidad de sacerdote y de obispo, en su estilo y temple de apóstol y de defensor de la fe, en su forma de plantarse ante el mundo y en el mundo en el que le tocó vivir, podremos con seguridad extraer algunas conclusiones que no nos serán superfluas ni inútiles para nuestra condición de hombres de fines de este siglo, tan convulsionado como inmanejable, escenario y resultado de un largo proceso de transformaciones violentas, profundas y veloces; estos procesos no suelen ser advertidos en su sentido ni en su magnitud en el momento en que se producen. Por eso es que, cualquiera sea la conciencia histórica de cada época y de cada cultura, pasan desapercibidos para los que la protagonizan o para el que lo contempla. El hecho presente carece de la perspectiva que sólo da el paso del tiempo que coloca al observador –es decir más precisamente al filósofo de la historia– en aptitud óptica para conocer, analizar, interpretar y valorar el hecho pasado(lo que se llama el acontecimiento histórico) ya con las consecuencias a la vista. Aun así, este "diagnóstico del pretérito" (por contradictoria que resulte la expresión), suele fallar porque el historiador –como lo han comprendido tantos– no puede desprenderse de su calidad de hombre inserto en una cultura, tributario de una ideología e instalado en el marco de determinados intereses de todo tipo. El historiador nunca es un estudioso ascéptico que se desligue de su situación de persona condicionada y acotada por su propio tiempo, de manera que el pasado –al que observa y estudia para desentrañarlo de entre los misterios de los acontecimientos particulares que resaltan y que ocultan el tiempo propiamente histórico, que es el que genera el futuro al que potencialmente encierra– a pesar de la honestidad puesta en la empresa intelectual de contemplar y explicar el pasado y de sus esfuerzos metodológicos, siempre permanece un poco entre tinieblas, desfigurado por nuestra miopía intrínseca. Si esto decimos del investigador vuelto a lo que fue ¿qué cabe decir del que escruta el propio presente en el que vive? ¿Cómo acceder a una realidad que lo envuelve y lo penetra de alguna manera, que lo ilumina y lo ensombrece? ¿Cómo superar el acoso de un tiempo inmediato, carente de horizontes estáticos y previsibles, que se presenta como un plexo lleno de resquicios, de equivocidades y de interrogantes? ¿Puede haber historia del presente? Entonces, frente a una realidad que ahoga bajo la presión de una multiplicación de sucesos, sólo la actitud del profeta, del que mira y ve por encima y a través de su tiempo, del que puede contemplar una sucesión inabarcable de acontecimientos (muchos de ellos son, literalmente hablando, eventos, eventualidades) desde la permanencia de lo inmutable, de lo que es contra todo cambio.



El profeta

No se exagera si se llama a San Ezequiel Moreno, nuevo santo de la gloriosa orden de los agustinos, profeta: él vio con alarmada claridad el mal de sus días y las perversidades que ocasionaba y que podía e iba a provocar en adelante, todo el mal y los peligros que llevaba en agraz. Se trataba del liberalismo.

San Ezequiel advirtió, denunció, condenó y anatematizó al liberalismo cuya manifestación y adaptación cristianas se conocen como modernismo. San Ezequiel fue un contemporaneo y un hermano de San Pío X, el último Papa santo, el que enfrentó a la infiltración y degeneración dentro de la Iglesia con una lucidez sostenida por el heroísmo, el heroísmo de rechazar al mundo y a sus acepciones tranquilizadoras. San Ezequiel, como Pío IX y León XIII, denunció la esencia del mal que, aunque ya estallado cruelmente en esos días, habría de alcanzar su grado máximo de peligrosidad después, al instalarse entre las murallas santas, y no haría sino profundizarse hasta llegar a constituir este mundo que asistió a la extinción del milenio y se prolongará por un periodo humanamente indeterminable. San Ezequiel comprendió como pocos en su época –Pío IX, el Card. Pie, Donoso, Vázquez de Mella y unos pocos más– que el liberalismo con sus supuestos y sus presupuestos (con sus limitaciones y pretensiones racionalistas, su pesimismo raigal acerca de un hombre condenado a desconocer el bien

y el mal, paralelo al optimismo exaltado y por momentos desesperado de su autonomía, su relativismo y su historicismo correspondiente que hacen no sólo imposible sino ridícula la aspiración de construir una civilización verdadera y virtuosa) es la raiz, el principio y el motor de esta cultura; una cultura ansiosa de toda búsqueda y abierta a todas las experiencias, al espiritualismo más deformado y al materialismo más rudo. Todos los apetitos quedaban sueltos y ningún freno se podía ni se les debía poner porque el hombre era dios, ángel y bestia.

Contra ese mundo, contra esa cultura se alzó el P. Moreno desde su modesta diócesis de Pasto en una reacción que lo llevaría a enfrentar a los poderes temporales e, incluso, al espiritual. Vio, precisamente como un profeta, a través y más allá del tiempo histórico en el que vivió y en cuyo transcurso ejerció el sacerdocio de una manera total; tan entregado, tan sin contemplaciones para la opinión mundana y por completo al servicio de sus hermanos pero siempre desde la defensa de la verdad. Para él la caridad no podía estar separada de la verdad; mejor aun, se suponían y se requerían y le era inaceptable cualquier dialéctica que las distanciara.

Su vida

San Ezequiel nació el 9 de abril de 1848 en la Rioja (España), en un pueblo llamado Alfaro, instalado en una zona de relativa actividad agrícola; sus padres de no demasiado holgada posición económica y de acendrada religiosidad como lo prueba el hecho que habrían de proporcionar a la Iglesia dos sacerdotes, ambos agustinos recoletos, Ezequiel y su hermano mayor, Eustaquio (1842-1901); la riqueza de esta familia se extendió a la generación posterior ya que un sobrino, Julián, nacido en 1871, murió mártir en el primer mes de la guerra civil española.

En realidad –y esto cabe aclararlo desde el primer momento– Ezequiel Moreno no fue lo que se denominaría un intelectual, lo que no quiere decir que careciera de una sólida formación teológica, mérito que acreditaría a lo largo de su vida, en especial desde su cátedra obispal. Pero él fue, fundamentalmente, un enamorado de Cristo y de sus derechos y un inquebrantable seguidor de la espiritualidad peculiar de la Orden de los Agustinos recoletos a la que ingresó en septiembre de 1865 en el noviciado de Navarra, completando sus estudios en Marsilia, también en Navarra. Aún estudiante fue trasladado a Manila donde en 1871 es ordenado sacerdote; vuelto a España lo designan rector del Convento de Monteagudo, el mismo en el que había comenzado sus estudios. Pero su vocación lo lleva a apostolizar los restos de un imperio ya disuelto virtualmente, a la isla filipina de Palawan, región

todavía por completo apartada de la civilización cristiana y europea, donde el tribalismo se mantenía como en la era precolombina.

En rigor, las condiciones materiales no habían variado demasiado desde aquel 1492 descubridor en lo que a renovación tecnológica se refiere (España había quedado al margen de la revolución industrial que por entonces sacudía a Europa) de manera que los azares que habrían de sufrir San Ezequiel y sus compañeros no habrán sido muy diferentes de los atravesados por la multitud de apóstoles que, cuatro siglos antes, habían recorrido y convertido a pueblos enteros con su sangre y su palabra para gloria de Dios y de la Corona castellana. Precisamente en uno de sus últimos y, tal vez, ingenuo gesto imperial, España había decidido crear una colonia en Palawan, estrecha y larga isla del archipélago de las Filipinas, selvática y poblada de indígenas pero también de enclaustros de asiáticos, en especial chinos.

No se necesita de imaginación para representarse el escenario que esperaba al santo. Las costumbres más exóticas, las conductas más depravadas, el paganismo más extendido, la ignorancia religiosa más dolorosa, todo ello constituía un espectáculo que alarmó y dolió al fraile de un modo que sólo él supo explicar en algunas de sus cartas de entonces. Todo estaba por hacer, desde los cimientos como cuatro siglos antes. Y aquí se advierte –por el entusiasmo, el ardor y la eficacia con que se puso a obrar en medio de una naturaleza agresiva y de un primitivismo humano impensable desde la metrópoli– la más genuina y sacrificada, la más inquebrantable e intransigente vocación de fray Ezequiel: su apostolado. Fue antes que nada y sobre todo un apóstol; y, más aun, este sello, este "karisma" no sólo habría de impregnar su labor sacerdotal y su personalidad como hombre sino su magisterio y su vida pública. Nunca dejó de ser apóstol, en ninguna circunstancia ni bajo ninguna presión.

El misionero

Para ser apóstol se requiere no solamente una fe incorruptible –que es la que se habrá de transmitir sin oscuridades ni retaceos– sino una voluntad total de servicio, de entrega y de sacrificio, una gran capacidad cristiana de diálogo auténtico, de modo que nunca se deje de hablar, de clamar, de enseñar, de responder, de exigir, de importunar si fuere preciso sin medir demasiado las consecuencias de este comportamiento basado y sostenido en la fe y en el amor a la verdad evangélica. En su cátedra de Pasto en Colombia, el P. Moreno habría de aprenderlo a través de una enorme cantidad de tropiezos no únicamente con los adversarios de la religión sino con los amigos y con sus débiles defensores, desde el poder político o desde el eclesiástico. Apóstol mi-

sionero y también mártir de la verdad íntegra, de la que nunca quiso apartarse y a la que dedicó su vida no tanto para esclarecerla como para resguardarla... de los más próximos, de los que pretendían seguir siendo cristianos adaptándose al liberalismo, la herejía de la época.

Ya el modernismo se insinuaba y comenzaba a perfilar sus equívocas afirmaciones y fray Ezequiel Moreno afilaba sus armas para convertirse en uno de los más fieles soldados de Pío IX, cuyas enseñanzas habría de recibir y transmitir con hoy olvidada energía.

Tampoco todo era un lecho de rosas para la orden de San Ezequiel; buena parte de su espíritu se había resquebrajado y las excepciones –quizá el camino más habitual para que un organismo muera por las raíces– eran continuas y reiteradas. La Orden de los Agustinos Recoletos había comenzado un sendero de decadencia y se necesitaba de un hombre fuerte –como debe ser todo cristiano– que, sin contemplaciones humanas, se dedicara a rescatar al árbol que amenazaba ruina. Ese reconstructor fue San Ezequiel Moreno que así se inaugura en su lucha contra el mundo contemporáneo, después de haberse internado en la prehistoria de Palawan y de Puerto Princesa. Las dos caras de su vocación apostólica, los dos polos de la tensión que lo devoraría hasta el último instante de su vida en la tierra.

Todavía en Filipinas –trozo desvalido del gran imperio español que poco después junto con Cuba habría de caer bajo el hegemonismo de Estados Unidos con lo que se satisfacía las indicaciones de su presidente Monroe que excluía a los europeos del continente americano– contrae la malaria lo que lo fuerza a permanecer de retiro en Manila; pero su decisión estaba tomada, su vocación decidida, como lo indica su biografo oficial el P. Angel Martínez Cuesta; sería siempre, en cualquier parte y desde cualquier nivel misionero. Llevar la verdad a los que la desconocían pero el tiempo –su tiempo– le indicaría que la gran labor pendiente, el gran desafío consistiría en recordársela a los que la habían olvidado, postergado o tergiversado. Convertir pero, también, reconvertir; enseñar pero también advertir; misionar pero también denunciar. Misionar, pues, entre los salvajes y entre las civilizaciones, contra las sombras del primitivismo y del Iluminismo. No callar nunca y repetir hasta el agotamiento el Evangelio y ajustarse a sus consecuencias y a su estatuto y, finalmente, pagar el precio de la obstinación de permanecer en el camino que es la verdad y la vida, sin intentar otro y llamando a todos a recorrerlo o a volver a su angostura y a su polvo. Eso fue siempre para el P. Moreno, misionar, hablar en la selva y en la ciudad, en el desierto y en los palacios, como le fue preciso hacerlo ya obispo de Pasto. Como el propio San Agustín, sabía que no se trata sólo de creer en Dios sino de ajustarse a un nuevo código total de vida; la aceptación de Dios no es ni puede ser un acto gestual ni impune; por el contrario, exige y supone una conversión y un compromiso.

Para el creyente, la fe no puede ser una estética ni un gesto gratuito; hay un deber que cumplir y un precio que pagar.

Luego de unos pocos años de conducción parroquial en los que, no obstante no destacarse por nada en especial sino por su fervor en cumplir las tareas encomendadas (distribuir los sacramentos, predicar, asistir a los enfermos) es trasladado nuevamente a España y queda a cargo del seminario de la orden. Aquí demuestra un rasgo particular de su espiritualidad como lo es su amor –manifestado en un cuidado extremo y severo– al culto divino. Como dice el biógrafo citado "una y otra vez torna sobre el culto litúrgico, las devociones populares, el aseo del templo, la dignidad de los ornamentos sagrados, el aparato exterior y el espíritu que debe sustentarlo. En el oficio divino era fervorosísimo. Su recogimiento, la claridad de su pronunciación y su afán porque todos rezaran con el mismo espíritu, admiran a los religiosos". Ya entonces –por lo visto y dada la obstinada preocupación con que el santo trataba la cuestión– los pequeños desvíos en la liturgia y en la disciplina de los seminaristas se insinuaban como peligros latentes que él, con sensibilidad evangélica, percibía. En ambos aspectos fue inflexible, sin duda porque reconocía que por allí, por las excepciones, los descuidos pequeños, las ligerezas, por el desinterés, por el automatismo de la repetición, por las tolerancias, en fin por la vaciedad con que podían ser trazados los gestos y pronunciadas las palabras, aun las más solemnes, podía infiltrarse el enemigo, disfrazado a veces de indiferentismo, a veces de innovación, a veces hasta de resignación. Comprendió que la liturgia no es un mero rito sino un acceso a los misterios que significan; de la misma manera que la disciplina –la más exigente, aun la menos comprensible– es un método harto eficaz para doblegar la voluntad ante la libertad absoluta y posibilitar la entrega alegre ante Aquel a quien todo le pertenece. Con esta conducta, hacia mediados del siglo pasado, San Ezequiel parece prevenirnos contra los promotores del cambio por el cambio y los banalizadores del culto bajo la excusa de un mejor entendimiento por parte del pueblo. A este respecto, también señala el P. Martínez Cuesta, el entusiasmo con que el P. Moreno participaba de las ceremonias populares, como las del Jueves Santo u otras que solían seguir a las primeras comuniones. Pocos como él, hijo de un pueblo modesto, para interpretar y exaltar esas manifestaciones colectivas, auténticas y arraigadas –quizá ingenuas pero en todo caso genuinas– con que los cristianos desde los comienzos supieron y quisieron acompañar y celebrar los grandes acontecimientos religiosos, tanto individual como socialmente. De cualquier manera son numerosísimos los testimonios que, incluso hasta bien entrado este siglo, recuerdan con elogio la personalidad y la actuación del P. Ezequiel tanto párroco como rector; su semblante grave y, posiblemente, poco atractivo, una cierta dureza en su exterior –que

nunca fue hosquedad sino manifestación de serenidad conciente de la misión que Dios le había encomendado–, un carácter firme, indispensable para reconstruir lo que amenazaba ruina, eran las prendas de una personalidad que había asumido en plenitud su deber de sacerdote, de cura de las gentes y de conductor de almas escogidas. Pero, asimismo, todos los que lo conocieron en esa época coinciden en reconocer la bondad propia de un hijo del Evangelio y una al parecer ilimitada capacidad de sacrificio y de entrega; así, durante su rectorado en el convento de Monteagudo se produjeron, con un intervalo de apenas tres años, dos epidemias, una de cólera y otra de viruela y en ambas ocasiones cumplió con admirable exceso sus deberes de padre, de noche y de día, asumiendo tanto las preocupaciones espirituales como materiales de los seminaristas, con la diligencia de quien sabe en qué consiste el auténtico amor cristiano.

No se piense que el P. Moreno se limitaba a atender las necesidades de cualquier índole de los muchachos que estaban a su cargo; muy por el contrario nada de lo que ocurriera fuera del convento le era indiferente; así en 1887 se produce en España una grave crisis económica que provoca un considerable aumento de los precios. Piénsese en una España casi en ruinas, pre-industrial y con un inequitativo sistema de distribución interno, para advertir que una emergencia de esa magnitud no era una cuestión menor: era, en realidad, una cuestión con frecuencia de vida o muerte; pero allí se lo verá una vez más al P. Ezequiel repartiendo entre los pobres una comida mínima pero la única disponible para atender al medio millar de personas que diariamente acudían al convento de los agustinos recoletos para sobrevivir. El P. Ezequiel no necesitó que nadie le fuera a instar para realizar caridad así como él jamás se permitió tomar la caridad como instrumento de disociación, de confusión ni de atracción ni tampoco se le ocurrió utilizar a los pobres como un ariete o como un símbolo de rebeldía sino que simplemente los amó y en la medida de las posibilidaades, los ayudó; los quería real, profunda y lealmente y los socorrió sin ideologías, por una espontánea afloración del espíritu evangélico que lo desbordaba. El P. Moreno, pasada la segunda mitad del racionalista siglo XIX, todavía seguía viendo a la caridad como el otro rostro y el otro nombre de la verdad.

El de 1888 es el año en el que la Providencia dispuso proyectar al P. Moreno a su destino americano. La Orden, si bien parecía haber superado en España una crisis que llamaríamos de identidad, no podía superar la que la aquejaba –y profundamente– en los países del otro lado del Atlántico en los que se hallaba instalada. Se advertía de un modo singular en Colombia esta decadencia, según las descripciones de la época. De hecho, ateniéndonos a los reclamos del P. Gabino Sánchez, superior de la Congregación, "los claustros estaban vacíos y

prestos a convertirse en cuarteles". La fe religiosa, siempre según el mismo informe, se había enfriado a nivel popular, fruto de las leyes anticatólicas dictadas por ese entonces en Colombia; también se había procedido –práctica habitual de los gobiernos liberales, inspirados por sus principios y tentados por la necesidad– a la expropiación de los bienes eclesiásticos.Todo, pues, debía ser recompuesto desde un principio; sólo quedaba en pie una religiosidad confusa en la sociedad (especialmente en las clases más populares) y en grupos dispersos de cristianos de inteligencia clara pero limitados por su marginación política y la pérdida de su poder económico.

El P. Sánchez, entonces, recurre al convento de Monteagudo requiriendo el auxilio de los sacerdotes que voluntariamente acepten trasladarse a Colombia para reconstruir, como y en la medida en que se pudiera, los fragmentos de una cristiandad dispersa y atacada desde su interior (el ataque liberal se había ensañado en especial y como era de esperar, en la educación). Siete eclesiásticos, cinco sacerdotes y dos hermanos, respondieron al llamado, entre ellos el P. Ezequiel, quien quedó a la cabeza del grupo.

Partieron el 28 de noviembre de ese año de 1888 y 19 días después llegaron a Puerto Cabello de donde siguieron por río y por tierra hasta un punto de la cordillera andina, llamado Facatetivá, donde algunos de los pocos recoletos colombianos subsistentes tenían dispuesto instalarse levantando un seminario en un humilde y destruido convento, el Desierto de la Candelaria.

Relación con el poder

Aquí, a nuestro entender, se manifiesta en la actitud que adopta el P. Moreno a la que nos referiremos de inmediato, una estrategia espiritual que modernamente suele condenarse. El P. Ezequiel optó en ese momento por trasladarse él y algunos de sus compañeros a Bogotá dejando a los demás que se instalaran en el pequeño convento. La razón la proporciona el P. Martínez Cuesta: "Para él era indispensable que al menos dos residieran en Bogotá; solo en la capital sería posible formarse una idea cabal de la situación política, social y religiosa de la nación. En ella sería también más fácil darse a conocer, entablar las imprescindibles relaciones con las autoridades y programar el futuro de la comunidad". Esta decisión debe ser destacada y considerada porque remarca la voluntad de vincularse de alguna manera con el poder temporal sin tacha ni mengua para la independencia de la Iglesia, soberana en su esfera. Más adelante se podrá ver y con qué energía el ya obispo de Pasto sabrá enfrentar cualquier avance sobre la autoridad que le es propia por derecho divino. Pero este celo no le im-

pidió –antes bien, lo legitimaba– el acercamiento al estado político al que era lícito y conveniente convertir. Punto central del apostolado y del magisterio del santo fue condenar –en ocasiones en términos que hoy provocan desconcierto– al estado neutro porque él siempre soñó y requirió la instauración de los derechos de Dios y de Su Hijo en la sociedad, medio siglo antes que la misma Iglesia adoptara como programa político y cultural el ideal de Cristo Rey.

Instalado, por fin, en la sede de Pasto, Mons. Moreno dedicará la parte más extensa e intensa de su labor pastoral a combatir al Estado laico e indiferentista, proclamando sin desmayo un Estado cristiano con las obligaciones de tal, ajustándose para ello a la doctrina católica –por cierto que inconmovible e inderogable–, enseñada desde la Cátedra de Pedro por Pío IX y León XIII. Ya en vísperas de su muerte en 1905, redactará otro tan explícito como enérgico documento, "La reconciliación es imposible", refiriéndose al enfrentamiento con el liberalismo; y esto lo proclamaba no sólo en el plano de lo dogmático sino en el de los principios políticos, haciendo una aplicación universal de su evangélica intransigencia. Pero, en el momento en que asume la diócesis de Pasto le pareció prudente y necesario –en rigor, siempre lo será– armonizar la convivencia de la Iglesia con el Estado porque el entonces todavía no explicitado principio de Cristo Rey autorizaba e impulsaba a penetrar en la sociedad a través, entre otros muchos caminos legítimos, del poder político (V. Quas Primas). Solo al final de su trayectoria, Mons. Moreno comprobará, tras innúmeras vicisitudes, las dificultades y los riesgos –acentuados en la medida en que la cultura y los estados se secularizaban– de una empresa de "cohabitación", convivencia y adaptación entre ambas esferas. La experiencia histórica habría de demostrar que, en determinadas circunstancias, tal acercamiento es no sólo imposible sino que ilegítimo.

El restaurador

El P. Ezequiel llegó a Colombia con la clara misión de restaurar su orden que atravesaba la peor crisis desde su instalación en el país. Por lo pronto se había abandonado entre otros aspectos fundamentales de su regla, la práctica de la vida comunitaria y, de hecho, los frailes se encontraban exclaustrados y los conventos como tales, virtualmente, no existían, Todos estaban dispersos y aislados y, al parecer, demasiado sujetos a los atractivos y ventajas del siglo. Procuró el santo aplicar el rigorismo original de los estatutos, en lo que fracasó parcialmente porque el mal había avanzado mucho y la rama local de los agustinos no daba síntomas de recuperación.

Quizá un hombre de menos fervor o de mayor escepticismo hubiera optado por la salida más cómoda, la de aceptar tal estado de cosas y conformarse pasivamente; por cierto que motivos de hecho no le faltaban ni tampoco, si las hubiera buscado, razones de derecho, esto es, fundamentos principistas (para esos días, la tolerancia modernista avanzaba raudamente a partir de los equívocos y debilidades de Lamennais). Otro habría escogido la adaptación a la situación aunque ello implicara una renuncia o una pérdida o, lo que es mucho más grave, facilitara los primeros pasos hacia cambios... o deserciones. La tentación de la adaptación es sumamente riesgosa porque, a pesar de la prudencia y de la caridad que se pongan suele concederse demasiado, perderse o deformarse valores y prácticas más o menos adjetivas pero cuyo extravío se paga caro y lesiona de un modo profundo lo más esencial del cuerpo. La Iglesia, en su sabiduría bimilenaria y siempre sostenida e inspirada por la asistencia divina, vivió y codificó normas y costumbres que, a lo largo del tiempo, demostraron ser de la máxima importancia para el mantenimiento y difusión de la verdad, de manerea que hubo adaptación al contexto histórico y cultural pero no alteración. Por esto el P. Moreno no admitió el relajo de las reglas nucleares de la Orden y prefirió su apagamiento a su desnaturalización.

Rechazada la tendencia al conformismo –a la que tan pesado tributo pagaría después la Cristiandad– Mons. Moreno no bajó los brazos. Aunque no resulta claro, pareciera que fracasó en su intento de remover por completo los malos hábitos incrustados en la rama agustina colombiana y sus esfuerzos se diluyeron entre la apatía de los feligreses y la reticencia de los sacerdotes para volver al rigor original de la congregación y de cuyo espíritu y vocación habían, en cierto modo, desertado.El otro término del conflicto consistía en la incomprensión del superior que se negó durante mucho tiempo a enviarle una cantidad suficiente de monjes de las casas españolas, entre otros motivos por la irritación que despertaba el comportamiento un tanto independiente del P. Moreno en aquella lejana provincia. Pero al fin cedió y entre los años 89 y 99 envió diez frailes que contribuyeron decididamente a la recomposición agustina en Colombia; cabe reconocer que pocos fueron los frutos que se recogieron en el pueblo que, no obstante su acendrada religiosidad, no comprendió las virtudes características de la vocación agustina, la misma que fuera el basamento de la civilización occidental desde el movimiento conventual iniciado en plena hondura de los "siglos oscuros". De hecho el P. Ezequiel como él mismo lo hace constar, sólo consiguió una veintena de vocaciones para su derrumbado seminario del Desierto, de los cuales pocos llegaron a ordenarse.

De cualquier manera algunos de los compañeros del futuro santo advertían acerca de la llegada de sacerdotes formados en la dura raíz

española lo que dificultaría su inserción en la sociedad colombiana, no por otras razones que alguna eventual incompatibilidad de estilo o de simpatías humanas. No existía, por cierto, forma alguna de antihispanidad en ninguna de las clases de la sociedad colombiana de fin de siglo, fuera de los grupos liberales radicalizados, tributarios de las leyendas negras que hasta hoy conmueven nuestro organismo cultural.La actividad de los misioneros de la casa matriz resultó en definitiva beneficiosa para la reorganización de la orden y, en especial, para el apostolado en todas direcciones y en todos los niveles a que se dedicó el P. Ezequiel: convertir por amor a la Verdad.

Se le objeta al P. Ezequiel una cierta tendencia a reimponer algunas normas de la regla que habían caído en desuso en su época, incluso en las casas de España donde la observancia era más estricta que en América, por ejemplo la mortificación disciplinaria tres veces por semana. No es elogiable la insistencia en aplicar determinadas prácticas derogadas por una desuetudo pero, sin duda, una actitud así expresa un ardor intenso por revivir lo que estaba en vías de extinción, quizá un anacronismo ingenuo destinado al fracaso –el propio padre abandonó su severidad inicial– pero admirable como manifestación de un celo sin tregua. A todas luces, el P. Ezequiel estaba hecho de la madera de los grandes reformadores o, más bien, de los fundadores de aquellas órdenes que hicieron la gloria de la Iglesia, la universalizaron y la poblaron de santos, místicos y mártires. Una concepción ascética y mística que se ha ido perdiendo, sustituida en nuestros días por apoltronadas asociaciones de piedad en las que la noción de sacrificio y la Cruz son poco más que una metáfora o, en el mejor de los casos, una referencia que poco compromete y que tantos malentienden.

San Ezequiel era, sin embargo y a pesar de la estrictez con que cumplía y hacía cumplir las disposiciones, un verdadero padre para sus subordinados; no sólo en el sentido que cuidaba de ellos y satisfacía sus necesidades concretas sino en cuanto los comprendia y perdonaba llegado el caso o, de algún modo, los sabía ayudar, como el caso del predicador novel al que, turbado como se encontraba, debió sustituirlo en el púlpito. Pequeñas atenciones: se preocupaba por todos sus subordinados donde fuera que estuviesen, siempre alentándolos y haciéndoles ver y sentir su protección, por aislados o lejanos que se encontrasen. Todo esto abundantemente testimoniado en el curso de su juicio de canonización.

Mandaba y corregía a pesar de lo que pudiera aparentar su exterior severo, con suavidad y, sobre todo, con caritativa justicia. Fue como si se contemplara a sí mismo como el último roble que se niega a declinar de las obligaciones que le impone su propia fortaleza. Tuvo un comportamiento completa y constantemente cristiano a lo largo de

toda su vida; vivir la fe y su sacerdocio en plenitud hasta sus últimas consecuencias, incluso las más dolorosas, como la de ser desautorizado por sus superiores u otra más grave, que lo llevaría a entrar en conflicto con un sector del Vaticano, disconforme con la dureza de algunas de sus posiciones. A esto nos referimos un poco más adelante pero conviene mencionarlo para completar el perfil de este santo que, desde su juventud y desde que comenzó a ejercer alguna autoridad se mostró un inquebrantable defensor de la disciplina eclesiástica cuya observancia se le había confiado. Así como no se permitió acallar ni suavizar la verdad, cuya prédica y apología le competía en su carácter de descendiente de los aspóstoles, tampoco toleró ni se toleró el apartamiento de las disposiciones que le eran obligatorias por razones de su estado y de pertenencia a una orden básicamente monástica y apostólica. Este aspecto de la personalidad del santo es hoy criticado o, por lo menos, incomprendido por aquellos que se dejaron ganar por el ablandamiento en las costumbres y prácticas religiosas, lo que es fácil advertir dentro y fuera de las órdenes, en algunos esfuerzos de adaptación y en otros signos de debilidad.

Incansable apóstol

Mientras se encontraba dedicado con decisión a la restauración de su orden, desde Bogotá es requerido por las propias autoridades colombianas para que se encargue de las poblaciones salvajes de Casanare, sobre la frontera con Venezuela; en realidad se trataba del restablecimiento de unas antiguas misiones que habían estado a cargo de los agustinos y que habían caído en decadencia hasta su desaparición por diversas causas. Entre las principales se encontraban la falta casi total de sacerdotes y la inhospitalidad de la región propia de un riguroso clima tropical. Al momento de recibir el P. Ezequiel la rogativa eran varios los que habían intentado y desistido de la empresa de internarse en la zona y los escasos asentamientos dispuestos a lo largo del río Orinoco debieron ser abandonados. La escasez de ayuda –en dinero y en otros recursos– hizo también que Ezequiel dudara de encarar la repoblación y evangelización de una geografía habitada por seres primitivos que vivían en la línea limítrofe de la prehistoria.

En junio de 1890 llegó a Bogotá un grupo de agustinos y en octubre ya se encontraban destinados a Casenare. En diciembre él mismo se agrega a la expedición que le permite constatar personalmente las formidables dificultades con que habrán de tropezar sus misioneros; la soledad, las condiciones insalubres, el desconocimiento de las lenguas nativas. Vuelve por necesidad de su cargo de superior a Bogotá y desde allí los sigue dirigiendo, preocupándose en forma personal por sus

necesidades que tan bien conocía. Una vez más da muestras de su realismo, del conocimiento del ser humano y de sus debilidades a las que entiende e, incluso, llega a tolerar en determinadas circunstancias; sin dejar nunca de corregirlas. Se trata de un realismo fino, inteligente y apostólico, no de una práctica escapista ni de un conformismo que, en el fondo, no es más que fragilidad espiritual o pesimismo paralizante de las mejores intenciones. "Ama y haz lo que quieras", una de las claves del pensamiento teológico y antropológico de San Agustín –tan desdichadamente interpretada y utilizada por Lutero– parece haber sido rescatada en toda su integridad y genuinidad por el P. Moreno cuando exhorta a sus hijos de religión, sumergidos en el interior de una sociedad pagana y semisalvaje y aislados durante muchos meses por año, a no dejarse ganar por escrúpulos excesivos. Existen algunas reglas y exigencias aplicables en el marco de una determinada cultura –por ejemplo, la decimonónica en Europa– que no pueden ser extendidas sin más a sociedades primitivas que requieren métodos propios y flexibles, como una larga experiencia histórica le ha enseñado a la Iglesia.

Por eso la presteza y el casuismo que empleara el P. Moreno para atender a sus nuevos catecúmenos. Severo e intransigente custodio de la Fe, no se dejó llevar por una cierta tendencia a la meticulosidad que suele ocultar grandes vicios y carencias y que mata más de lo que produce.

Su gran fervor de obispo

No sorprendió que el Nuncio Apostólico en Colombia pensara en el P. Ezequiel para ocupar el vicariato de Casanare al que accede luego de diversas alternativas el 1ª de mayo de 1894 en la catedral de Bogotá. La expresión más simple, sintética y, si se quiere, patética, de su ardor y de su fuerza interior la dio él mismo en una carta privada que, aunque parezca retórica en exceso, es profundamente sincera: "quién me diera que, al exhalar mi último suspiro en una mala choza o en una arenosa playa o al pie de un árbol pudiera decir: no quedan infieles en Casanare". Este fue, en definitiva, el tema central de su labor sacerdotal –que es el mismo que distingue a la Iglesia–, convertir, llevar el reino de Dios a todos los confines de la tierra y a todos los pueblos, difundir la verdad que salva; con pragmatismo y adaptaciones pero sin alteraciones.

No es necesario detenerse en esta etapa de su vida porque no agregaría demasiado a lo que se conoce y se puede imaginar sobre todo en atención a las condiciones que se daban en esas latitudes y en ese entonces. Lo que él llamaba, no sin gracia, "el palacio episcopal" era un rancho de piso de tierra y desprovisto casi por completo de mobi-

liario, tal como lo describe en algunas de sus epístolas. Se pone "ropas de Iglesia" porque se las donaron damas de la alta clase bogotana. De cualquier manera los inconvenientes que habrían de trabarlo desde el comienzo se multiplicaron con el paso del tiempo, empezando por las torrenciales lluvias que le impidieron realizar visitas pastorales a las parroquias de la diócesis y continuando con el escaso personal de que disponía (sólo diez y seis sacerdotes para una enorme extensión), poco preparado para tales menesteres y algunos, los más jóvenes, sin ninguna experiencia misional, sin contar con las premuras materiales que constantemente lo acechaban. Todo fue superado por el fuego que lo consumía y que parece haber sido el signo y la clave de su sacerdocio, una constante irrenunciable en cualquier condición en que se encontrara.

Y en cualquier situación; apenas las lluvias tropicales se lo permitieron inició su gira por esas tierras que le habían sido encomendadas pero que desconocía. No pudo ir lejos ni por mucho tiempo.Finalmente inició su demorada visita por los pequeños pueblos, muchos de los cuales eran villorrios y caseríos misérrimos donde, en algunas ocasiones, debió compartir el espacio físico con la "chichería", la taberna del lugar, separado lo que sería su "sede parroquial" por una precaria cortina, de manera que allí se juntaban, en asombroso encuentro (pero no confusión) la actividad más sublime y las bajezas más abyectas; ¿será mucho pensar que se trataba de una metáfora de los tiempos, anunciadora de los signos contemporáneos?).

Pero en la mitad de su viaje se produce en Colombia un alzamiento "liberal", definición nada inocente ni tranquilizadora para la época en América Latina, donde el término conservaba todo su viejo gusto jacobino; la próxima experiencia a que sería sometido el P. Ezequiel se lo comprobaría puntualmente.

Con algunos inconvenientes consigue volver a su sede hasta fines de ese año de 1895 cuando recibe el llamado de Bogotá del nuncio para que se traslade a la capital; allí se le informa que ha sido designado titular del obispado de Pasto del que se hace cargo, aunque a regañadientes y con ejemplar disciplina, en junio de 1896. No sólo comenzaba una nueva etapa en su vida sacerdotal sino, por decirlo así, se le proporcionó providencialmente la oportunidad de demostrar su recia fibra de apóstol que en él se daría, en natural coincidencia, con una formidable y por momentos deslumbrante y hasta enternecedora vocación apologética que lo llevará a desafiar al mundo y a enfrentarse con el poder temporal... E, incluso, a los límites de un enfrentamiento con el eclesiástico. Y aquí, como veremos, serán de admirar su lealtad a la verdad (de un modo especial sus implicancias en la vida social) y su fidelidad y disciplina para con el sucesor de Pedro.

El luchador contra el liberalismo

El 10 de junio toma posesión de su silla episcopal y dos días después da a conocer a su nueva feligresía una primera carta pastoral donde resume el sentido de su labor futura y sintetiza de una manera que será inconmovible hasta el fin de sus días el espíritu y el centro de su preocupación apostólica. Hoy su lenguaje mismo nos suena tan desusado que hasta puede parecernos chocante e incomprensible. Allí habla de la fe, lo que no puede asombrar de un obispo en momentos en que toma el primer contacto con su pueblo pero lo que sí resulta llamativo es su decidida inquietud por implantar o reimplantar el gobierno del Evangelio sobre las sociedades y, sobre todo, del derecho que la Iglesia tiene de difundir esa primacía política de Cristo y, aunque no lo menciona con la explicitud y sistematización con que años después lo hará Pío XI en la *Quas Primas*, lo anuncia. Ya está en ese primer contacto rescatando la idea de Cristo Rey, que la Cristiandad toda venía mentando y desenvolviendo desde las ineludibles respuestas de Jesús ante Pilatos.

Comenzaba –pero ahora de un modo público y, si se nos permite el término, compulsivo– su lucha por el ideal político que el modernismo cristiano, incipiente pero ya floreciente por entonces, comenzaba a poner en cuestión o entre paréntesis, cediendo a la presión del liberalismo que empezaba también a filtrarse en la ciudadela, falta quizá de centinelas atentos y vigorosos. Porque el combate, como lo comprendió y lo llevó a la práctica Fray Ezequiel, debía librarse no sólo contra el liberalismo exterior sino –y principalmente– contra el interior.

En América la situación reflejaba y reproducía la que se vivía en Europa, con un ablandamiento de las conciencias, un anticristiano impulso de reconciliación con el mundo moderno y la renuncia, expresa en algunos casos y tácita en otros, al ideal de la empresa de la restauración del Reino de Dios en la tierra, comenzando por el orden social devastado por el radical secularismo de la Revolución Francesa y de la cultura que generara. Con paternal ardor, Pío IX había redactado, entre otros documentos, el *Syllabus*, enumeración no taxativa de los errores que más apremiaban hacia la mitad del siglo XIX, por su rápida difusión en los sectores y en las cátedras más insospechables. Los equívocos, el conformismo, los escapismos se multiplicaban, introduciendo en la Iglesia la confusión y el desánimo y, lo que era y es aun peor, buscando su expresión, sistematización e institucionalización en movimientos políticos estructurados y en corpus insinuantes pero, en definitiva, dogmáticos que, atravesando los pontificados de San Pío X y sus sucesores, encontrarán su culminación y apoteosis a fines del milenio. Un milenio que asistió a la consolidación de la ciudad católica, a su decadencia y, finalmente, a la disolución de la civilización

cristiana que no encuentra espacio ni función en el marco de la cultura inmanentista que generó el Iluminismo.

Mons. Moreno, obispo de Pasto, pasaba a ocupar en las postrimerías de su siglo el puesto de combate que la Providencia le había destinado y no vaciló un instante en armarse a la vista del adversario, sin dejar de denunciar, al mismo,tiempo, ante el rebaño que le había sido confiado, los reales términos de la guerra constantemente comenzada entre las dos ciudades; una guerra que no admite la posibilidad de acercamientos, apaciguamientos, convivencias ni concesiones. Cristo triunfa plenamente o es derrotado, ideal, vivencia, punto nuclear de su prédica y de su acción pública y privada; el P. Ezequiel empezaba, en la silla de Pasto, el camino de la santidad por su lucha contra el liberalismo.

En las primeras palabras de su carta descubre –años de liberalismo habían hecho olvidar a las sociedades el cristianismo como una energía también temporal– la posibilidad histórica de restaurar una política autenticamente evangélica. Inmediatamente después y en consonancia con lo dicho, advierte al pueblo acerca de la necesidad de precaverse sobre palabras tan atractivas como multívocas: fraternidad, igualdad, progreso y otras similares que ya habían comenzado para entonces a difundirse en todos los niveles; la revolución cultural, iniciada en el Iluminismo y potenciada a partir de 1789, se extendía y afianzaba en todo el cuerpo social, precisamente mediante el uso de un lenguaje confuso y cargado de sentidos opuestos, apto para insertar el error entremezclado con ecos lejanos de la verdad.

De cualquier manera –así lo anota en una de sus cartas– encuentra una clase social alta en su mayoría "con buenas ideas religiosas" que, en todo caso, lo ayudó a comprender mejor la realidad de la diócesis de la que acababa de hacerse cargo.

Y no puede considerarse como una simple anécdota el hecho que a los pocos dias de instalarse en su sede, dispusiera eliminar todo resto de boato en su mobiliario (sábanas, cortinas, inocentes lujos de los que hoy nadie se apercibiría); es que Mons. Ezequiel Moreno no había dejado de ser un fraile de acendrado e irrenunciable espíritu conventual, lo que indudablemente dificultó sus relaciones mundanas y que le provocaba, como no podía ser de otra manera, un rechazo espontáneo por todo aquello que considerara superfluo. Esta actitud es propia de los hombres de Dios que atraviesan por esta tierra y por este tiempo a la búsqueda de su patria definitiva, con la inteligencia de que todo lo que acontece y les acontece es, en cierta forma, precario. Esta esperanza sin costados para la incertidumbre ni el desgano acompañaría a San Ezequiel en los momentos más aciagos de su vida de hombre y de pastor, en su dolorosa enfermedad final y en sus enfrentamientos con la Santa Sede que no tardarían en producirse.

Obispo de Pasto

La diócesis que se le encargó había sido creada por Pío IX en 1859, tenía una superficie de 160.000 km2 y casi medio millón de habitantes de las más diversas índoles y procedencias étnicas y religiosas y muchos de ellos instalados en lugares lejanos y algunos inaccesibles. Se desplegaba a la vista del nuevo obispo una problemática original y compleja. Baste pensar que su territorio se extendía desde el Pacífico hasta el Amazonas y en su parte central con el macizo andino con cumbres que superaban los 3.000 metros. Negros semiabandonados y primitivas tribus apenas en contacto con la civilización española, constituían uno de los aspectos de esa realidad que podría haber hecho estremecer al más dispuesto de los apóstoles, sobre todo teniendo en cuenta la precariedad de los medios disponibles, incluso –una vez más– el personal humano. Cierto es que contaba con algunas órdenes religiosas instaladas desde hacía tiempo, por ejemplo jesuitas que regenteaban el seminario diocesano con treinta alumnos, los maristas que mantenían un colegio de varones y algunas congregaciones femeninas que administraban cinco institutos en los principales centros de la diócesis.

Pero todo ello era insuficiente para abarcar íntegramente las necesidades religiosas de una población en las inmensas sabanas centrales y, en especial, de aquellas instaladas en la zona amazónica donde 7.000 blancos convivían con 50.000 indígenas a los cuales no había llegado ningún misionero. Eran regiones semisalvajes a las que urgía pastorear (hablando así para utilizar un verbo magnificamente expresivo, ahora olvidado). Se le ofrecen a esos efectos varios sacerdotes capuchinos, consiguiendo recién en 1905, poco antes de su muerte, que el Vaticano admita para la región una prefectura eclesiástica, también encomendada a esos padres.

Tumaco, sobre el Pacífico, presentaba asimismo sus propios problemas, no demasiado distintos de los que sufrían en el resto del territorio. Pero aquí dispuso solo de dos agustinos y la creación de una prefectura llegó mucho después, en 1927. Mons. Moreno realizó, en la medida de sus posibilidades, numerosas visitas a lo largo y ancho de la diócesis. La frecuencia de esas visitas –sólo interrumpida en ocasión de su viaje a Europa y, posteriormente por la guerra civil estallada en Colombia– constituye un dato a tener muy en consideración para apreciar con justeza el temple pastoral del santo; el territorio de su jurisdicción, aparte de ser inmenso, era en muchas partes intransitable o de dificultoso acceso; las poblaciones aisladas y, como se puede imaginar, los medios de transporte precarios hasta lo indecible; por ejemplo el viaje a Bogotá suponía no menos de un mes y, en todas partes, inconvenientes en el alojamiento y en las comidas por lo que no es de

extrañar que la salud de tan inquieto pastor se resintiera con privaciones múltiples.

Los primeros embates

Pero el momento central y primero del drama que le estaba destinado a San Ezequiel se puede considerar el de la llegada al gobierno del vecino Ecuador del liberal general Eloy Alfaro en 1895; la diócesis de Pasto tenía más de 600 kilómetros de frontera con este país lo que creó condiciones en extremo conflictivas y, en última instancia, peligrosas para la salud religiosa de los pastusos, como se los denomina a los naturales de la zona.

No fue de extrañar que el general Alfaro, apenas alcanzado el poder, lo volcara sin miramientos a la persecución del catolicismo en todas sus expresiones y actividades, incluso físicas al punto que llegó a la destrucción de edificios eclesiásticos, al desmantelamiento de conventos venerables y a la destrucción de órdenes religiosas enteras; por supuesto que tampoco se detuvo –hartos antecedentes tenía de esta práctica– ante el asesinato de sacerdotes y obispos o disponiendo su destierro. Sencillamente se había instalado en Ecuador una nueva tiranía liberal, como tantas otras de puro cuño jacobino. La diócesis de la que era responsable S. Ezequiel, por lo mismo que era vecina inmediata del pequeño Ecuador, se encontraba en la línea de fuego, sin que se tenga que ver en esta expresión una metáfora porque la frontera con Colombia no sólo era extensa sino fácilmente violable debido a la ausencia de vigilancia y a que se trataba de un amplio sector casi deshabitado y, además, desprovisto de centros urbanos importantes del lado de Colombia: Pasto está ubicada a más de 900 kms. de Bogotá en tanto Quito se encuentra en sus proximidades. Esta situación favoreció, sin duda, la huida de muchos católicos –sacerdotes y laicos– pero también facilitó que los hombres de Alfaro transpusieran el límite fronterizo y capturaran a los refugiados en el país vecino. Mons. Moreno saca a relucir su temple.

Los pueblos cristianos, cada vez que deben enfrentarse con un enemigo diabólico (sutil y disimulado o violento y frontal), caen en la consternación primero, en el desconcierto después y en la fatiga finalmente, proceso que remata en la rendición. Es entonces, en algún momento de este proceso de aniquilamiento, cuando aparecen hombres como San Ezequiel en nuestras tierras y el Card. Pie en Europa, defensores acérrimos e inconmovibles de la cristiandad a partir de una adhesión vital y total. En este sentido, las preocupaciones y los desvelos del obispo se volcaron más sobre la filosofía liberal concretamente entrometida en el cuerpo de la civilización cristiana (y aun de la propia

Iglesia como institución) que con respecto al liberalismo abiertamente presentado como enemigo. El jacobinismo produjo La Vendée, "la mano tendida" (en el siglo XIX y en el XX), provocó la adaptación y, finalmente, una cierta deformación. La advertencia de León XIII, dirigida precisamente "a los que vacilan" (*Satis Cognitum*) puede ser tomada como el basamento de su labor apostólica: "Nuestro corazón se dirige también a aquellos a quienes el soplo contagioso de la impiedad no ha envenenado del todo y que, por lo menos, experimentan el deseo de tener por padre al Dios verdadero, creador de la tierra y del cielo. Reflexionen y comprendan que no pueden de manera alguna contarse entre los hijos de Dios si no vienen a reconocer por hermano a Jesucristo y por madre a la Iglesia". Poco antes, en el mismo documento, el Sumo Pontífice había amonestado con insólita severidad: "No es lícito apartarse en lo más mínimo del magisterio de la Iglesia". En otra pieza fundamental (hoy curiosamente soslayada) sobre el Americanismo afirma: "lo que trae más peligro y es más perjudicial a la doctrina y a la disciplina católicas es el consejo de los seguidores de las novedades por el que piensan que hay que introducir en la Iglesia una especie de libertad, de suerte que [...] sea lícito a los fieles entregarse más ampliamente a su natural y a su virtud activa". Y, si se prefiere continuar con las citas de un magisterio inmarcesible y homogéneo, se puede recordar más recientemente la concisa afirmación de Pío XI: "La verdad revelada no admite transacciones" (*Mortaliun animos*). Todo esto se encuentra desde siempre, desde la clausura de la Revelación, en lo más profundo y más constante de la Tradición y, por lo demás, se corresponde de un modo natural, propio, inmediato y necesario con la índole del plan divino y con la economía misma de la redención. San Ezequiel fue a lo largo de su vida el vocero, el reflector y el eco de una doctrina de fidelidad sin transigencias ni descuidos cuyo abandono no podrá indicar sino síntomas apocalípticos de disolución, de entumecimiento de las conciencias y de deserción, de atonía de la Fe y de anomia del organismo espiritual cristiano.

Pero siempre el apóstol

Mientras tanto y en medio de las sucesivas dificultades (a algunas de las cuales veremos más adelante), desarrolla una actividad sacerdotal formidable; funda, por ejemplo, una orden de religiosas a partir de un grupo de jóvenes dirigidas personalmente por él a las que destina a distintas poblaciones de su diócesis para "la enseñanza de la doctrina cristiana a los ignorantes". En este sentido hay que remitir una vez más todo este fuego apostólico al encuadramiento histórico concreto de fines del siglo XIX y comienzos del actual; para entonces las fuerzas adversarias del cristianismo y de la cristiandad –algunas radicalizadas

y otras más contemporizadoras– se encontraban en pleno desenvolvimiento de sus presupuestos y potencias antireligiosas o arreligiosas: desde hacía más de medio siglo que manifestaban su tendencia a introducirse en el mismo cuerpo eclesial. Era una herejía para la cual no se contaba con anticuerpos por motivos de una gran confusión intelectual; una herejía difusa, indeterminada e indefinida que, más bien, consistía en un espíritu de cambio, de novedad y de adaptación, una forma abierta a todos los olvidos, a las contradicciones y, en fin, a todos los peligros posibles, precisamente por tratarse de una nueva forma de concebir las relaciones del Evangelio con el mundo lo que, necesariamente, habría de llevar, como de hecho ocurrió, a un replanteo del mismo cristianismo. Ahora algunos intérpretes pretenden disminuir el peligro, desechar las condiciones que acompañaron y siguen acompañando a la aparición y desenvolvimiento, como se suele decir, de una cosmovisión y un humanismo por completo anticristianos. Es imposible desvincular estos elementos si se desea comprender la vida pública y privada del santo; el discurso acuciante de los Papas acerca de lo que, más o menos indistintamente, se llamó y se llama progresismo, modernismo y, en ese entonces, liberalismo católico; el avance de éste en su sentido más amplio, lato y profundo en Occidente no siempre afectó al dogma de una manera directa ni inmediata sino que repercutió en lo que denominaremos el ordenamiento cultural católico como conjunto y sistema de valores y de tradiciones. Esta "novedad" alteraba, en definitiva, de la forma más radical las potencialidades y virtualidades del cristianismo en la historia y en su presencia en la sociedad. En realidad, lo que alarmaba a los pontífices –y lo que literalmente estremecía a Mon. Moreno– era la incorporación y la implantación de una cultura imprecisa y permeable por definición, de un pluralismo multívoco en la base de la civilización derivada de la Revelación. La aceptación de esta pretensión –que, de alguna manera, recoge y refleja a todas las herejías anteriores– equivalía a la introducción del relativismo y de un cierto inmanentismo en el corazón de la religión; de hecho la paralizó en el orden temporal para gestar o mantener una civilización cristiana, en forma paralela a la distorsión que terminaría provocando en su cuerpo de verdades y en su disciplina.

Hoy es inútil –y hasta diríamos que muy poco honesto– considerar a Mons. Moreno a la luz de las reformas que tuvieron lugar en la Iglesia, en especial a partir de la segunda mitad de este siglo. Resultan desconcertantes las justificaciones que el historiador de la orden, R. P. Angel Martínez Cuesta, tiende sobre la actitud unívoca de San Ezequiel para acomodar su figura y su magisterio a "las convicciones comunes entre los católicos de hoy". Pasamos por alto el hecho –de suyo nada desdeñable– que el biógrafo, sin duda el estudioso más prolijo del santo, se contradiga en algunos puntos con respecto a lo que sostenía y

explicaba en las ediciones de la biografía más completas. Rescata, de cualquier forma, aunque sea con reticencia, la legitimidad de la severidad del padre Ezequiel pero insertándola en el contexto histórico de las postrimerías del siglo liberal, el XIX, tal vez sin advertir que con su interpretación está relativizando el magisterio de Pío IX y de León XIII. Prescindiendo de reubicaciones y de hermenéuticas más o menos aceptables, destaquemos lo que constituye, sin duda, el eje de la enseñanza y de la prédica públicas y privadas del santo. Este eje, sobre el que gira una formidable actividad apostólica y apologética ajustada con la mayor vivencia al magisterio pontificio (sobre esto no será nunca excesivo insistir), fue la lucha, el rechazo y la denuncia constantes contra el liberalismo considerado como cultura, como ideología, como cosmovisión, como inspiración, como un principio en permanente dinámica y tensión, como actualización del Iluminismo que alumbró y alumbra la Modernidad, el liberalismo como pecado según la insuperable consigna del P. Sardá y Salvany que Mons. Moreno hizo suya para siempre, hasta la muerte.

Porque lo que San Ezequiel decía no eran palabras ni lecciones para su momento ni sólo para sus contemporáneos, ni siquiera para sus fieles. Modificando algo su terminología –y, si se prefiere, inclusive su tono, sus duras palabras y sus condenas abiertas y frontales– son de la mayor actualidad y vigencia y, por lo tanto, de la mayor y más provechosa utilidad. Nombres, estilos, adjetivaciones, tácticas, modalidades, pretensiones y proposiciones han variado a lo largo de una centuria pero el proyecto central y último del liberalismo, de dentro y de fuera de la Iglesia, permanece, se extiende y se acelera al ritmo de la secularización: es el destierro de Cristo, su expulsión tanto de los corazones como de las sociedades.

Se desencadena la batalla

Por cierto que Ezequiel Moreno, obispo de Pasto, sufrió en carne propia los males que denunciaba ya que los ataques, las incomprensiones y las injusticias provenían casi en forma simultánea de ambos lados. El gobierno de Ecuador estaba llevando una abierta persecución contra la Iglesia y las primeras víctimas resultaron los monjes capuchinos y, en especial, el obispo de Portoviejo, Mons. Pedro Schumacher, un ardentísimo pastor, fundador de seminarios y colegios y declarado antiliberal. Debió huir, en un momento dado, y se refugió en la vecina Colombia y, precisamente, en la diócesis de Pasto. Las autoridades de Quito lo reclamaron una y otra vez, no sólo por la vía diplomática –que hubiera sido la legalmente adecuada de haber sido verdaderos los cargos que se le imputaban al eclesiástico– sino ejer-

ciendo una descarada presión sobre Bogotá y, también, sobre el Nuncio Apostólico; todo ello al tiempo que se lanzaba sobre Pasto una lluvia de panfletos de contenido aberrante y se hacían circular dos periódicos singularmente agresivos y hasta obscenos, el "Carchi" de Tulcan (ciudad donde se generaría el próximo conflicto que envolvería a Mons. Moreno) y "Soyre" de Quito. Por supuesto, el santo no vacilaría en proporcionar hospitalidad y decidido apoyo a su hermano de religión, prohibiendo la circulación de esos libelos en su jurisdicción y condenando sus principios con la misma energía con que procederá siempre cada vez que se puso en cuestión la intangibilidad del catolicismo y de su derecho a proyectarse a la sociedad y de oponerse en forma pública al error.

Esta situación –que lo obligó a realizar gestiones en el Vaticano que le pidió explicaciones sobre su actitud,tarea en la que nunca se encontró a gusto– no sólo le restó tiempo para su labor sino que le fue singularmente dolorosa;esta incomprensión y las dificultades graves que le acarreó para su permanencia en el cargo le graficaron ante sus ojos la realidad del peligro que venía denunciando prácticamente desde su ingreso a la vida sacerdotal. Recordemos que la Iglesia universal todavía reaccionaba y se comportaba como un solo cuerpo, de un modo coherente y unitario a tenor de un magisterio unívoco; sin embargo, y bien lo aprendería Mons. Moreno en carne propia, ya comenzaban a dibujarse y a acentuarse las primeras y grandes resquebrajaduras.

Así no resulta inexplicable el habitual tono polémico, enérgico y franco de sus cartas, redactadas en un estilo llano y directo que era, con toda evidencia, el más apropiado a la motivación pedagógica del autor.

Un nuevo litigio

Otro conflicto delicado –que pudo tener las consecuencias más desagradables– fue de sesgo diferente al anterior pero, de alguna manera, reflejaba y reproducía también la crisis intraeclesial que hacia fines del siglo pasado se insinuaba en la catolicidad americana, eco de la que ya abiertamente azotaba Europa. Esta vez el diferendo fue con un par, el obispo de Ibarra (diócesis ubicada en Ecuador), Mons. González Suárez. El conflicto fue llevado con impericia y precipitación por éste pero las circunstancias nos autorizan a sospechar que también aquí jugó un papel preponderante la cuestión ideológica o, si se prefiere, los distintos temperamentos y posturas de uno y otro dignatario.

Esta impresión se confirma si se considera la dimensión realmente menor del diferendo, el tratamiento que se le dio al episodio en los mismos estrados vaticanos y la reacción que su resolución, en una

primera instancia, produjo entre los liberales y tradicionalistas de Colombia y Ecuador.

El antecesor en la silla episcopal de Pasto, Mons. Caicedo –quien apoyaría a Mons. Moreno durante los acontecimientos– había ordenado a sus diocesanos que retiraran a sus hijos de un colegio privado, San Luis Gonzaga, regenteado por un tal Rosendo Mora, a pedido de todos los párrocos de su jurisdicción, por la enseñanza heterodoxa o, al menos, equívoca que se impartía en el mismo. Entonces, Mora trasladó el establecimiento a la diócesis de Ibarra a cargo de Mons. González Suárez al otro lado de la frontera, pero ahora sugestivamente con el nombre de "Simón Bolívar". Esta circunstancia permitió que el colegio conservara casi todos sus alumnos, la mayoría residentes en la ciudad colombiana de Ipiales en la competencia de Pasto. Ante nuevas solicitudes de sus curas, Mons. Moreno reiteró la condena de Mons. Caicedo amenazando con excomunión a las familias que continuaran enviando a sus jóvenes al colegio que, con un nuevo nombre y fuera de la autoridad de Pasto, seguía funcionando sin cambiar, al parecer, de doctrina. La decisión de Mons. Moreno fue tomada por Mons. González Suárez como una intromisión en su diócesis y en 1897 efectuó sucesivas presentaciones ante los gobiernos de Bogotá y Quito, ante las respectivas nunciaturas y cuatro directamente en Roma. El P. Ezequiel recién toma conocimiento de estas diligencias el 30 de diciembre y, con el empuje y celeridad que lo caracterizaban, formuló dos descargos que, lamentablemente, llegaron tarde y no fueron considerados por la Santa Sede. La resolución –que, a pesar de su carácter de definitiva, no fue la final– era marcadamente antijurídica e inequitativa. Con cierta desprolija ingenuidad se aceptaba en bloque la argumentación del titular de Ibarra, sin escuchar a la otra parte (a la que, inexplicablemente, no se le había corrido vista) y se declaraba la ortodoxia de un colegio sin mayor información y basándose solo en la aportada por uno de los reclamantes. En virtud de todo lo cual se le ordenaba a fray Moreno cesar en su actitud negativa. Por lo demás no era éste el punto en cuestión de manera que la sentencia no le era oponible porque resultaba clara e indisputable la atribución que a Mons. Moreno le correspondía sobre los fieles a su cargo. Por fortuna, ante un reclamo hecho en forma personal por el P. Ezequiel en oportunidad de un viaje a Roma, se revió la resolución y, en febrero de 1899, se reconoció "el perfectísimo derecho de mantener la prohibición de su antecesor, de confirmarla y de recordarla a los padres de familia de su diócesis". Los mismos que antes habían aplaudido con entusiasmo la primer condena –los liberales– se lamentaron de su revocación, hecho que demuestra cómo por debajo del entredicho latía una disidencia de fondo. San Ezequiel estaba viviendo los peligros que denunciaba.

Más explícitamente se habría de manifestar esta realidad –por lo común, con variaciones y con mayor o menor intensidad, en los demás países del continente, como que estaba en la raíz del movimiento independentista– en el estallido de la próxima guerra civil colombiana. Iniciada en octubre de 1899, finalizó tras cruentos episodios con el tratado de 1902 con una gravísima pérdida para Colombia, el territorio sobre el que habría de fabricarse la república de Panamá. Y si bien la victoria militar correspondió a los conservadores, que sostenían principios sociales y públicos católicos, la situación política posterior a la firma de la paz fue, en definitiva, favorable a los liberales.

En cierta medida, la guerra fue religiosa en ese sentido y,también, transnacional ya que los rebeldes colombianos fueron abiertamente ayudados por el gobierno ecuatoriano del General Alfaro que no se recató de proclamarlo públicamente y, de hecho, llegó incluso a armar a un ejército que invadió al territorio vecino durante más de dos años. Mons. Moreno, alerta como nunca a los acontecimientos, se comprometió a su vez con el partido conservador al que veía como el último bastión del cristianismo político. En rigor, como no tardaría en comprobarse, el conservadorismo distaba ya de disponer de una doctrina unívoca ni compartida por todos sus dirigentes: también él se había dejado ganar por el relativismo en la vivencia y defensa de los valores superiores, por lo que no es exagerado decir que el triunfador político y cultural fue el liberalismo.

Esto fue así porque, triunfadores en la guerra –a la que Mons. Moreno llegó a contribuir con la para entonces importante suma de 10.000 pesos, algo completamente inusitado por cierto en las prácticas episcopales pero que revela su convicción de que el derecho cristiano debía seguir rigiendo en las sociedades y que correspondía defenderlo– procuraron formar un gobierno que contuviera ambas fuerzas. En las apariencias esto no fue posible porque los liberales se negaron a participar en las elecciones que se convocaron en 1904 bajo el lema de la "concordia nacional". Ganó el general Rafael Reyes, católico práctico sobre Joaquín Velez de conocida filiación masónica. El obispo de Pasto apoyó, por supuesto, al primero pero sin demasiado entusiasmo en la sospecha que, por un exceso de pragmatismo, por escasa formación doctrinaria o por una cierta debilidad temperamental, habría de ceder ante el iluminismo difuso y atractivo que ya empapaba el cuerpo social colombiano. Incluso llegó a advertirle, apenas asumida la presidencia, con la frontalidad que lo caracterizaba "que no se empeñe en satisfacer a todos". No obstante, Reyes llevó a la práctica de un modo imprudente su anunciado programa de reconciliación, comenzando por nombrar tres ministros liberales que, para peor, habían sido los más notorios doctrinarios de su bando en la reciente guerra civil. Claro está que esta política de acercamiento entre los opues-

tos –que con posterioridad habría de generalizarse e imponerse como verdaderas teología y filosofía políticas que engendrarían partidos y movimientos a lo largo y ancho de Occidente– fue recibida con satisfacción no recatada por los liberales, derrotados así en la guerra como en los comicios pero triunfadores en la paz y con desasosiego e indignación por el futuro santo así como por buena parte de la Jerarquía local.

La situación, entonces, tomó un sesgo distinto: ya no se trataba del natural enfrentamiento entre católicos y liberales –conflicto instalado en el centro de la dinámica política del siglo– sino de la fractura que comenzaba a exhibir la cristiandad; la problemática en América como en Europa se trasladaba a la relación con el Mundo Moderno. Surgía así en forma concreta e histórica el modernismo y las consiguientes e inmediatas condenas de parte de la Iglesia, severas y claras. Se empezó por reconocer el derecho del error a dirigir la ciudad y se terminó por negárselo al catolicismo.

A comienzos de 1905 el recién nombrado nuncio en Bogotá hace circular un telegrama del Card. Merry del Val –Secretario de Estado del Vaticano– apoyando en un impecable lenguaje diplomático la política de aproximación y de apaciguamiento llevada por el presidente Reyes. San Ezequiel hace tronar su pluma en una carta donde queda reflejada su apasionada adhesión a los principios de siempre (que poco antes habían sido recordados por Pío IX): "Los liberales han dado a entender [...] que hay que reconciliarse con el liberalismo [...] Protesto con toda mi alma contra esa interpretación contra la Santa Sede y añado que creo y confieso una vez más a la faz del mundo que el Romano Pontífice ni puede ni debe reconciliarse ni transigir con el liberalismo moderno. Así lo enseñó Pío IX de modo infalible y jamás habrá pontífice romano que enseñe cosa contraria". Esta reacción del Obispo le provocó un incidente con ambos poderes, el civil y el eclesiástico, que habría de ser superado por la vía de la negociación –por cierto que ardua– y que finalizó con una declaración formal de Mons. Moreno señalando que sus manifestaciones tenían un alcance puramente religioso y no político. Algo se dirá un poco más adelante sobre esta actitud del santo porque su reacción lo describe en toda su íntegra personalidad de pastor y, tal vez, de uno de los últimos ciudadanos de una cristiandad que agonizaba; pero también porque la misma se apoyaba en y se formulaba desde determinados supuestos tradicionalistas que habían empezado a ser abandonados u olvidados.

Ahora, la enfermedad

El 27 de octubre de 1905 toma conocimiento que sufre de cáncer en la nariz y que debe ser operado con urgencia. El diagnóstico se realiza después de sufrir varios sangrados inexplicables en los últimos días de sus conversaciones con el Nuncio y con el propio presidente colombiano. Recibe la nueva con pasmosa tranquilidad sin que se le escape la gravedad de la enfermedad ni las consecuencias harto dolorosas que deberá afrontar; toma conciencia con cristiana resignación del diagnóstico y, sin limitar su formidable actividad –a pesar de sentir ya los síntomas primeros– se coloca sin hesitar en las manos divinas. "Mi enfermedad es muy grave e incurable. ¡Qué dulce es descansar en los brazos de Jesús en tales circunstancias!". Con esperanzadora tranquilidad se apresta a soportar lo peor que, por cierto, no le será aliviado. La única aunque dudosa salida es la intervención quirúrgica que, si alguna posibilidad de éxito tiene, ha de ser realizada en España a cargo de un eminente cirujano que ya había obtenido algunos resultados favorables en casos similares. Hasta último momento se dedica a su labor sacerdotal, como olvidado de sí mismo. Ordena a un diácono y no deja de celebrar la misa todos los días aun en su larga travesía por mar desde Panamá hasta Barcelona; por razones de fuerza mayor debe completar el viaje por tierra desde Cádiz hasta Madrid donde llega en tan deteriorada situación física que se decide operarlo allí mismo porque no soportaría el traslado a Barcelona, donde en un principio se había planeado intervenirlo.

La operación fue crudelísima (14 de febrero de 1906) según los testimonios escritos y orales que quedaron de la misma y que fueron alegados en el juicio canónico. Casi sin anestesia se les raspan los tejidos de la boca ganados por el cáncer y se le extirpan de la nariz los tumores malignos, procedimiento al que habría de volver a ser sometido a fines del mes de marzo, sin contar con otras manipulaciones periódicas que se debieron llevar a cabo entre ambas y después, hasta su muerte.

La enfermedad no cesa de avanzar y de destruirlo paso a paso. En mayo deja casi de oir y habla con dificultad disponiéndose hacia fines de ese mes trasladarlo a su querido convento de Monteagudo, en Navarra, donde se había ordenado; hasta el 19 de junio puede todavía celebrar Misa, realizar un paseo ligero por el huerto y, por supuesto, el rezo incansable del Rosario. Ese día cae en cama para no levantarse aunque su agonía se prolonga hasta el 19 de agosto en el que entrega su alma al Señor al que con tan viva fe había servido durante medio siglo. Su muerte –serena, cristiana, esperanzada, como la del que sabe profundamente que vuelve al Padre, una muerte diríamos que medita-

da y perfilada sobre la Pasión de Cristo, cuyos fueros había defendido desde todas las posiciones que ocupó y en todas las situaciones por las que atravesó– conmovió como un ejemplo a los que tuvieron la oportunidad de presenciarla, médicos, enfermeras, frailes. Ninguna queja salió de su boca, ningún reclamo, ningún gesto de dolor, ningún reproche, todo él –luchador incansable y fervoroso, soñador irrenunciable del Reinado de Cristo, enemigo irreconciliable de los enemigos de Cristo– vuelto un cuerpo repulsivo ocupado por el sufrimiento y por el amor; así partió. Por los testimonios de los que lo asitieron es seguro que no perdió la conciencia en ningún momento, de manera que no se exageraría si se dijera que soportó su cruz hasta el final.

Su ascenso a los altares. Su significado

En 1910, a pocos años de su muerte, en su propia diócesis de Pasto, se inició el juicio de canonización con el apoyo de todos los que lo conocieron; nadie en Colombia se mostró indiferente a su desaparición de la misma manera que tampoco nadie había dejado de tomar partido a propósito de su pastoreo viril e inclaudicable, fastidioso para tantos; en 1975 se lo beatificó y fue canonizado, como dijimos, el 11 de octubre de 1992, casi como un símbolo y una exaltación del espíritu de la evangelización de América por la Iglesia española y desde el que se terminó de construir al Occidente cristiano, paradojal y cruelmente en el prólogo de su fractura.En cierto sentido, Mons. Moreno fue la prolongación de ese mundo en expansión puesto en movimiento hace ahora cinco siglos y su actualización y, también, posiblemente el postrer exponente de una cultura católica que no se entendía a sí misma sino como la herramiente operativa del Reino de Dios en la tierra. Lo hizo a su modo y en el marco de las especiales circunstancias históricas en que le tocó vivir su sacerdocio, enseñar la doctrina de siempre, amonestar a los enemigos, corregir a los débiles, apoyar a los fuertes, esclarecer a los confundidos y consolar a los derrotados. Enfrentó con decisión, sin cálculos (nuevo Cardenal Pie brotado en tierras calientes) al Enemigo que se aprestaba a tomar la Ciudadela, uno de cuyos vigías y centinelas él era. Combatió en medio de las deserciones y de las adecuaciones, de los abandonos y de las flaquezas, sin dejarse tentar por las falsas prudencias ni conmover por el falso amor. Fijó sus ojos en el Cielo (así lo describe uno de los testigos de su agonía) para, desde allí, alumbrar las oscuridades del mundo que lo rodeaba. Gritó hasta desgañitarse la verdad, proclamó sus derechos, exigió el deber de defenderla y la necesidad de restaurarla. Fue incomprendido por algunos de sus hermanos, abandonado por otros, incluso combatido. Nada lo amilanó y sólo cedió ante la invocación de la

disciplina eclesial de la que jamás se permitió apartar ni transgredir más como manifestación de su fe en la persona de Cristo y adhesión a Su Vicario que como aceptación de las presiones abusivas ejercidas desde determinados círculos de poder.

Su perfil de santo y de guerrero

No fue mártir pero tuvo el coraje de ellos y sufrió como ellos; no fue un doctor de la Iglesia pero dispuso de la sabiduría proveniente de la Tradición y del Magisterio y, como San Pablo, prefirió dar la espalda al racionalismo del mundo y abrazar la locura de la Cruz. Fue un obispo santo y heroico que estuvo dispuesto a dar la vida, su prestigio, su buen nombre, sus expectativas mundanas y sus ventajas sociales por sus ovejas a las que hizo arder en el cumplimiento de sus deberes. Y como buen pastor detectó al lobo, encubierto o no y lo denunció llegando a pagar alto precio por su cristiana audacia. Su figura hoy es difícil de apreciar y su perfil difícil de aceptar; es un santo no reconocible para una cultura relativista y desacralizada que ha hecho del inmanentismo su impulso definitorio, del pluralismo sincrético su virtud convocante y de la libertad su fin absoluto: un mundo ciego a la sobrenaturaleza que, como una consecuencia, asiste a la descomposición de la naturaleza a la que tanto ama pero que no puede impedir que remate en la antinaturaleza (una naturaleza que, por otra parte, ya no comprende aunque la domine cada vez más).

San Ezequiel es, paradójicamente, incompatible con cierta espiritualidad moderna que desde hace varias décadas (no vale la pena en esta oportunidad fijar la fecha de su aparición) se extiende por el interior de la Iglesia. Una espiritualidad aperturista, falsamente fraterna, horizontal y apoyada alternativa o simultáneamente en un sentimiento de compasión y en otro de rebeldía, ambos confusos y, en definitiva, inmanejables, hipócrita compasión y alienante revolucionarismo. Es como si Mons. Moreno hubiera previsto desde su humilde cátedra de una perdida ciudad colombiana –bien lejos de los centros donde se jugaba y se juega la suerte religiosa de Occidente– los peligros que se avalanzaban sobre la Cristiandad que de un modo más o menos implícito y más o menos conciente, ya había comenzado a negarse y a extinguirse. El Liberalismo filosófico –predecesor y fundamentador del económico y del político–, denunciado y condenado por los Papas de la época, irrumpía en la estructura más íntima de la Cristiandad primero y de la Iglesia después. “No transar con el mundo sino convertirlo” pareció ser, aunque sin esta formulación expresa, la consigna del santo en su apostolado. No pudo universalizarse ese mandato, que fue mirado primero con temor, luego con desconfianza y finalmente con

horror; y los resultados los estamos viviendo ahora. El error no le reconoce derecho a la verdad a la que desplaza según una dialéctica implacable pero previsible, puesta en movimiento por la incorporación de valores mundanos en forma indiscriminada y a-crítica y hasta revestidos de una forzada sacralidad. El glorioso e inacabado edificio bimilenario se desplomó progresivamente, recibiendo golpes mortales (que lo serían de no mediar la promesa divina) en los cimientos y en la cúpula, en su fachada y en sus habitaciones interiores, en sus paredes maestras y en sus espacios estéticos.

Pues bien, San Ezequiel fue el centinela tenso, el profeta angustiado, el guerrero desarmado y heroico que advirtió el peligro, clamó para que se cerraran las defensas y se dispuso a luchar palmo a palmo el territorio de una patria que no quiso entregar ni compartir. Hoy su elevación a los altares lo propone como el ejemplo a seguir, el guía en medio de la tormenta, el portador de la luz entre las sombras de la noche, la voz esperanzadora que no calla.

El punto central de la prédica y de la vida de San Ezequiel fue éste: Cristo, el Redentor, está en el centro de la historia universal y de cada historia individual y esa presencia –su adopción o su rechazo– nos ordena como seres humanos, nos coloca en contacto con el Absoluto, como señala Guardini. Por lo tanto, la catolicidad no es una cuestión meramente personal ni simplemente particular, una decisión que sólo se refiere al ámbito privado, una decisión, en todo caso, más psicológica que ontológica, una respuesta no constitutiva ni la simple aceptación (e, incluso, la puesta en marcha) de un determinado estatuto ético; por el contrario, se trata de un planteo público y de una exigencia radicalmente social, de una propuesta formulada por la Divinidad sobre la cual el hombre de todas las épocas tiene que pronunciarse en algún sentido. Esta propuesta no es más que la Revelación que, desde que fue pronunciada y colocada al alcance del conocimiento humano determina a la misma naturaleza humana que ha quedado curada por la mediación del Verbo (Redención y Revelación, bajo este aspecto, pueden equipararse como dos "movimientos" complementarios, que se reclaman y se unifican por el despliegue en el orden del tiempo y de la historia de Cristo Jesús).

Entonces el cristiano es llevado, arrastrado, por su vocación más propia y legítima, a convertir al mundo sin distinciones ni precariedades, con esperanza y sin renunciamientos. Tiene el deber y el derecho de crear una cultura católica rica, matizada e inclusiva pero no pluralista ni "sumatoria" (en lo que ésta pueda tener de relativista). Afirmar, conservar, defender, explicitar y ampliar la cultura católica como manifestación, continuidad y reflejo del mensaje evangélico, desenvolviendo hasta sus últimas consecuencias sus virtualidades ("Buscad el Rei-

no de Dios y su justicia y lo demás se os dará por añadidura"), es la función del cristiano en su paso por la historia: traspasar la esfera subjetiva y superar la tentación "intimista" de la religiosidad para instalarla en el ámbito de lo social y de lo político y proclamarla con oportunidad o sin ella. Restringirla a la esfera de lo privado es desoír, desconocer o negar (según los "grados" de liberalismo que haya inficionado a la inteligencia cristiana) la tendencia espontánea a proyectarse sobre el mundo en todos sus estratos y actividades.

Espiritualidad de Fray Ezequiel

San Ezequiel, repetimos, no se acomodaría fácil ni dócilmente a la espiritualidad hoy imperante en muchos sectores de la Iglesia ni aceptaría cierta forma de apostolado. Su fe era tan sólida y su amor a la Verdad –personificada en Cristo, tal como la viera el fundador de su orden al que repite una y otra vez– tan viva que no vaciló nunca en hacerla restallar en los rostros y en los corazones de sus prójimos. No le faltó, por supuesto, caridad sino que le sobró y le sobreabundó si hemos de entender la expresión en términos evangélicos y, de un modo más especial, paulinos. Nunca desvinculó –porque ello constituiría una contradicción inadmisible en el organismo cristiano– la caridad de la verdad puesto que –no obstante todas las confusiones modernistas en las que no nos detendremos– una es la expresión de la otra, dos maneras de referirse al mismo sentimiento, a la misma virtud y al mismo orden. Por esto es que su modo de dirigirse a las almas que, por una u otra razón se le acercaban, sería hoy chocante y se lo tacharía sin más de imprudente o de poco eficaz o, simplemente, de intolerante (¿fundamentalista?) Pero fray Moreno distinguía muy bien –con esa singular sensibilidad religiosa de que estaba dotado– entre el bien y el mal en sus expresiones concretas y su incompatibilidad radical que ninguna buena voluntad, bajo el disfraz o el nombre con que se presente, puede superar o hacer olvidar. Esa dureza para predicar la palabra salvadora y para acotar el camino constituyó su estilo como sacerdote y como prelado. "Bruto que da coces", "capitán de bandidos" eran algunas de las adjetivaciones con que lo marcaban sus adversarios, según él mismo relata en su correspondencia. Sin duda no fue una malva en sus relaciones con amigos ni con enemigos; más bien parecería haberse revestido de las armas de un cruzado, que es lo que transmite al mundo contemporáneo una imagen de inútil santo anacrónico que puede disgustar a tantos perdidos en un ecumenismo sin fronteras ni referentes.

Tenemos un ejemplo en las cartas dirigidas a una joven protestante –ganada, por lo que parece, por la cultura moderna– que le escribía

desde Bogotá explicándole sus dudas y tanteos. El tono de las respuestas es cariñoso y hasta cálido pero no por eso menos drástico. San Ezequiel no ocultaba ni disimulaba en nada la severidad del Evangelio, no buscaba artilugios para tranquilizar a su joven dirigida ni para serenarla en sus errores. En una carta fechada en 1897 la llama "mi pensada y compadecida E." y le explica:"Así es lo cierto, la pienso y la compadezco [...] Las mismas cartas que me manda me hacen compadecerla y encomendarla a Dios cada día más porque cada día se va acercando el momento de los grandes desengaños, teniendo de terrible ese momento que se ven y conocen los errores y no hay ni habrá tiempo para corregirlos porque el tiempo pasó para siempre y entró la vida de la eternidad donde cada uno queda como ha entrado sin posibilidad de ser otra cosa". Otra prueba de lo que debió haber sido el apostolado recio del santo lo tenemos en el siguiente párrafo de otra misiva enviada a la misma interlocutora: "me dice que leyó varias veces mi carta del 10 de noviembre con lágrimas de amargura por la seriedad que encontró en cada una de las palabras. Supongo que haya pensado Vd. que yo me propongo mortificarla por lo que le digo en mis cartas [...] ¿qué es lo que la mortifica? Creo que no hay causa sino la claridad con que le hablo y le expongo la verdad católica pero ¿cómo exponerla de otro modo si no es posible? La verdad tiene sus exigencias y ordinariamente no nos sabe bueno que nos hagan exigencias porque nos gusta pensar y obrar como nos parezca, sin que nos pongan trabas. Estas trabas, sin embargo, tienen que existir porque no somos libres sino dependientes por ser criaturas y depender necesariamente la criatura de Dios. ¿Qué otro lenguaje quiere que le hable? Si yo creo lo que creo, y lo creo firmísimamente, ¿qué otra cosa puedo querer para usted que todo lo bueno que quiero para mí? ¡Ojalá se lo dé Nuestro Señor!" Se comprende que semejantes expresiones suenen a los oidos de este nuevo milenio como torpezas incomprensibles, como fanatismos ilegítimos a los que urge justificar u ocultar (o desterrar). Y no habrá dificultad en aceptar que este lenguaje pueda apartarse en algún matiz de la concepción antropológica católica en cuanto puede abrogar la libertad del ser humano; en primer lugar se ha de señalar que el P. Moreno no fue un teólogo especializado; en segundo lugar se trata de una epístola no pensada para ser publicada sino con un destinatario particular, un alma atormentada por la confusión que buscaba luz y respuestas, por lo que no es de extrañar que no se cuidara demasiado en la terminología ni en la precisión de los conceptos; finalmente admítase que lo que el santo afirmaba –la dependencia absoluta del hombre de Dios– es irreprochable en la doctrina inalterable de la Iglesia ya que el hombre nunca es más libre que cuando se ordena a su creador porque el reconocimiento de la libertad según la cultura iluminista, presupone una autonomía que, como vemos en estos mismos días, lo arroja a su disolución.

Como quiera que sea, lo que cabe resaltar aquí es el sentido nada complaciente, el coraje templado por el amor con el que el médico introduce su escalpelo en el cuerpo enfermo como un remedio extremo y, por lo tanto, necesario y aun heroico. La verdad se transmite íntegra, la medicina es tanto para los organismos fuertes como para los débiles, se debe decir lo que hay que decir aunque no guste al oyente ya que la verdad siempre es dura puesto que no la hacemos nosotros ni surge de nuestra conciencia ni de nuestro consenso, por fácil y democrático que nos resulte el camino de la "comprensión" y de la tolerancia (como sistema, como método habitual y hasta obligatorio de convivencia). Realmente, la verdadera caridad, la más contundente expresión de amor cristiano es predicar la verdad revelada para que todos se salven por ella y por su práctica. Callarla es una traición, una actitud que hoy para muchos –los liberales– es una forma de ese amor cuando no es más que una amabilidad complaciente y cómoda para el que oye y para el que disimula. San Agustín, como citaremos al final, no admitía semejante apostolado, más próximo a la deserción que a la prédica.

Como vemos –y éstos son apenas unos pocos ejemplos de una conducta pública constante y de un apostolado privado inconmovible– San Ezequiel no se salía del texto ni del espíritu del Evangelio, no adoptaba el discurso del mundo para convencerlo ni buscaba halagarlo escondiendo la Cruz.

Por lo demás, San Ezequiel pone constantemente en cuestión los valores revolucionarios de libertad, igualdad, fraternindad, progreso, tal como se lo indicó antes. Porque, según la aguda observación del P. Mullor García: "Es la nuestra una época de muchas libertades y de muchas verdades. Pero no es una época de libertad y de verdad". Fray Ezequiel describe al progreso como el modo "de llegar a ser iguales al bruto, sin pensar en otra cosa que en multiplicar los goces, poner todos los goces en disfrutar de la materia y desterrar toda idea de espiritualidad". Pocos se atreverían hoy a acompañar estas aseveraciones pero nadie podría, por cierto, negarlas a la vista de la actualidad posmoderna.

Por supuesto, una de las preocupaciones más acuciantes del apostolado de Mons. Moreno consistió en refutar y condenar la negativa del liberalismo al derecho de la Iglesia de sostener su magisterio con respecto a la situación política y social. "¿Por qué ha de ser meterse en política negar lo que ellos enseñan? ¿Quién ha hecho a los liberales maestros del pueblo cristiano?" se pregunta el obispo de Pasto y se contesta sin hesitar: "Con solo saber y fijarnos en que el liberalismo es una rebelión en el orden religioso, tenemos lo bastante para condenarlo y gritar contra él sin que se nos pueda decir la gran tontería, ya vieja

y gastada, de que nos metemos en política [...] Si a esto llaman meterse en política hay que saber que tenemos que meternos forzosamente".

En forma reiterada a lo largo de un magisterio inmodificado afirmó, con respecto al liberalismo, otras dos posturas que importa rescatar: 1) que, aunque se patentice bajo otros aspectos y con distintos métodos, la Revolución liberal europea es la misma que se extendió por América Hispana y produjo los mismos resultados en el orden político y cultural; 2) la forma más insidiosa y peligrosa de liberalismo es la que "se presenta disfrazada y encubierta bajo el velo de la misma religión que atacan y persiguen". Tal vez no haya habido en el pensamiento de San Ezequiel, en su prédica, en sus amonestaciones, en su vida pública y privada, en sus enseñanzas como obispo y como confesor, una idea tan constante ni tan reiterativa, tan permanente como ésta: prevenir a la grey del cambio –no aparente pero hondísimo– que se estaba introduciendo en el cuerpo de la verdad católica y contra el cual clamaran los tres Sumos Pontífices bajo los cuales ejerció su ministerio el santo. El lobo disfrazado de pastor y metido entre el rebaño confiado que, en la misma medida en que era ignorante de la existencia de este enemigo astuto, se encontraba indefenso. Todo empezaba a modificarse en el interior de la Iglesia y de la Cristiandad; las costumbres, la espiritualidad, las prácticas litúrgicas, la filosofía, la concepción del mundo, la noción misma de verdad, los derechos de Cristo en la sociedad, los fundamentos de la dignidad del hombre, las razones de una convivencia cristiana, hasta los perfiles del derecho natural que se fue dejando ganar cada vez más por un jusnaturalismo racionalista. Todo había comenzado a crujir hacia mediados del siglo XIX pero ya no por los embates venidos desde fuera de la Ciudad de Dios sino por la acción tan deletérea como destructora, tan inasible como desfigurante, tan inaprehensible como vaciadora, de los enemigos instalados en las murallas interiores. La herejía no fue nunca una novedad para la Iglesia –en rigor, la acompaña desde sus orígenes– pero el modernismo ostentaba características muy especiales y, en cierta forma, inéditas. Esto Mons. Moreno lo vio con tétrica clarividencia y no ahorró adjetivos ni energía en su condena; y para los que se molestaban por su lenguaje que consideraban excesivo, contestó: "Jesucristo era la misma caridad y no dudó en llamar a los que, con orgullo y malicia, desoían sus enseñanzas «hipócritas, sepulcros blanqueados, generación adúltera, hijos del diablo»".

Nunca vaciló su palabra en este terreno; el programa integral que formuló de cara a los males de su época –que, en síntesis, eran los del liberalismo escapado de las sectas e instalado en el gobierno y en los entresijos de las sociedades– era fogoso, entusiasta, dramático y esperanzador, quizá elemental a los ojos de una ciencia política y sociológica día a día más compleja, sutil y desacralizada pero comprensivo de

los grandes principios brotados del Evangelio. Léase el resumen que fray Moreno elaboró en el calor de la lucha: "¿no han oído (los liberales) gritar a los pueblos cristianos: ¡Viva Jesús, viva María, viva la Gracia, muera el pecado!, etc.? Pues Jesús es Dios, ¡viva Dios! pues, en las naciones, en los pueblos, en las familias, en los individuos. ¡Viva Dios! en los Gobiernos, en los Congresos, en los tribunales de Justicia, en las Academias, universidades, colegios y escuelas. ¡Viva Dios! en la legislación, en los usos, en las costumbres, en los templos, en las calles, en el campo, en el mar, en todo y en todas partes. ¡Viva Dios!" Y poco más adelante, como para demostrar la asombrosa mirada de actualidad que poseía sobre la problemática contemporanea: "Viva Dios podemos exclamar contra todos los que quieren hacerlo igual o de peor condición que a Mahoma o a Confucio, proclamando la libertad de cultos en su más generosa amplitud, como se lo proclama en el Manifiesto del Partido Liberal [...] Viva Dios pueden proclamar nuestros labios contra todos los que quieren prescindir de Él".

Expresiones duras, incluso amargas, incluso insoportables como suelen ser las exigencias del Evangelio, en especial a los oídos de este mundo finisecular, solo atentos a las voces que, hartas de ensalzar al hombre, ya han comenzado a exaltar a su deformación, el hombre como animal, como ser desorganizado, hundido en las tinieblas (y en los temores) de la elementalidad y colocado en los bordes del no ser.

En definitiva, San Ezequiel Moreno, agustino recoleto, no hizo más que llevar a la práctica, a su vida, a su magisterio, a su apostolado, las férreas indicacionnes del fundador de la Orden, uno de los Padres de la Iglesia occidental: "Faltarás a la caridad si eres negligente en el corregir pero sino le corriges porque crees verdadero todo lo que él escribió, entonces faltarás a las exigencias de la verdad". Y un poco después: "Pero si –lo que Dios no permita– te amaestró en la defensa obstinada de los mismos (los principios erroneos), entonces será preciso que en virtud de la vigilancia y de la solicitud pastoral y medicinal sean condenadas semejantes aserciones y su autor antes que pase el contagio al pueblo incauto, lo que sucederá inevitablemente sino se pone en práctica el saludable rigor de la disciplina [...] Es más fácil engañar a los católicos presentándose bajo la formaa de ángel de luz que bajo la forma de hereje".

¿Qué fue lo que hizo a lo largo de su sacerdocio San Ezequiel, guerrero en un tiempo de herejías, de engaños y de autoengaños sino vivir sin excepciones, hasta el extremo y con la más plena lucidez estas enseñanzas del gran San Agustín? Más que una conducta un testimonio, más que una estrategia, una teología, más que un programa de connivencia con el mundo: una entrega incondicionada a Dios que es el camino, la verdad y la vida. Si fuera preciso explicar el título de este

trabajo, no habría más que aclarar que San Ezequiel Moreno fue mártir por haber defendido con ardor, con la fiebre de la locura de la Cruz, la verdad tal como se la recibe y se la bebe en la Tradición; desafió al mundo, a sus contemporáneos, a sus enemigos y a sus compañeros. Vivió de la Verdad y para la Verdad y todo lo demás, en mérito y en dolor (que no le fue rehuido) le llegó como una añadidura.

JUAN DIEGO: ¿FANTASÍA O REALIDAD?

MARÍA DELIA BUISEL DE SEQUEIROS

¿QUÉ sabe Ud. del beato Juan Diego que, entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531, vio a Nuestra Señora de Guadalupe, quien se imprimió milagrosamente en su tilma?

Según el XXI ex abad de la Basílica de Guadalupe en el D.F. de México, el Papa Juan Pablo II habría beatificado [1] erróneamente el 6 de mayo de 1990 [2] a un fantasma, fruto de la imaginación colectiva y de la creatividad popular mexicana denominado Juan Diego, ya que el tal personaje ha sido inexistente (cf. *Gladius* 46, p. 251).

No es la primera vez que el Padre Guillermo Schulemburg Prado, cuya firma aparece autenticando las copias de las imágenes de N.Sra. de Guadalupe que los peregrinos compran en el santuario y en otras circunstancias considerado como auspiciante del C.E.G. [3], se pronuncia no sólo en contra de la existencia real de Juan Diego, sino también contra la imprimación ajeiropoiética, es decir, no hecha por mano humana, de Nuestra Señora en la tilma de Juan Diego.

---

1 La causa de beatificación se introdujo en 1984, con una preparación próxima datable desde 1979 y otra remota desde un medio siglo antes.

2 Año en que el XVII Congreso Nacional Guadalupano estuvo dedicado esclarecer y glorificar la figura del vidente entre los días 22 a 24 de noviembre, lo que ya venía preparándose desde el XVI Congreso realizado en abril del mismo año, el XIV y el XV de 1989 y otro dos anteriores, además de diversas comunicaciones en reuniones previas. Cf. *Histórica* n° 12, octubre-diciembre de 1995.

3 CEG = Centro de Estudios Guadalupanos. Llama la atención esta actitud de Schulemburg, quien ordenó empotrar en la pared del fondo de la capilla primitiva un facsímil del óvalo antiguo donde se indica que allí, en ese lugar, se apareció N.S. a J. D. y allí "*reposan sus restos esperando la resurrección*", después de la cuarta traslación, cf. Fragoso Castañares, A., "Vida del beato Juan Diego" en *Histórica* n° 2, 1991; estos datos provienen de una investigación del P. Lauro López Beltrán comunicada en 1969.

En suma: si no hay Juan Diego, no hay apariciones, ni imagen, ni tilma, ni nada, sólo una gran superchería con la consiguiente superstición, para usar el lenguaje de Voltaire y de sus actuales secuaces liberales e iluministas, con el fin de dominar y sojuzgar a los indígenas.

La carta de Schulemburg con las respectivas pruebas, si es que han sido aportadas, tendrá cabida en la Congregación para la Causa de los Santos, puesto que debe ser analizada como un argumento más por el llamado "abogado del diablo" y seguramente no es el único.

Después de la beatificación sigue el proceso de canonización y es en esta etapa cuando se ha presentado la objeción, por lo cual la Congregación mencionada ha creado "una comisión histórica que está verificando científicamente los hechos", según palabras del representante vaticano Mons. Novak [4]. Sin embargo la posición de Schulemburg es conocida desde hace años por ese organismo por lo que, se agrega, la causa no se ha detenido, ya que se trata de una opinión y no de la aseveración de un historiador documentado; en consecuencia, sigue su trámite, aunque tal vez no salga para este año jubilar, pese a contar ya, al menos, con el milagro requerido, no por cierto el único, ocurrido a un suicida que se arrojó al vacío el 3 de mayo de 1990, salvado al invocar su madre a Juan Diego, caso con autenticada certificación médica, presentado en Roma en 1994 por el entusiasta y laborioso postulador de la causa, presidente del CEG, Mons. E.R. Salazar y Salazar.

Con motivo de la peregrinación arquidiocesana del D.F. a la Basílica, el primado de México, cardenal N. Rivera anunció [5] el 16-1-2000 la creación del *Centro de Estudios e Investigación sobre Juan Diego* para profundizar su vida y obra y para salir al paso de las objeciones planteadas a nivel romano.

Uno de los requisitos básicos exigidos a un candidato a los altares es la demostración de su existencia exhibiendo sus restos; éstos se hallan amurados dentro del presbiterio de la Capilla de los Indios [6], donde se levantó la primera ermita, en el complejo edilicio religioso del Tepeyac.

La existencia de Juan Diego no está sólo sostenida por una tradición constante, sino también por abundante documentación, tal vez más difícil de hallar o de interpretación más laboriosa, y su identidad

4 Noticia extraída de *Mail Zenit* del 21 de diciembre de 1999.

5 Mail Zenit del 17-1-2000.

6 Así se llamó la ermita Zumárraga después de la reconstrucción del presbítero Lasso de la Vega en 1694.



es un problema *ya resuelto*, lo que no quiere decir que no sea profundizable y que se reexamine de nuevo frente a objeciones fundadas.

Fidel González Fernández preside desde 1998, en dicha Congregación, la Comisión encargada de estudiar y verificar la historicidad de Juan Diego cumpliendo un trabajo de investigación esclarecedor para su objetivo inmediato, como revelador de la historia, de las costumbres y de la evangelización en el México del siglo XVI.

Los antiaparicionistas [7]

Conviene examinar las objeciones planteadas desde el s. XVI para tener la hilación de las mismas y ver cómo y por qué se desemboca en la situación actual, ya sea negando la aparición o la persona del vidente, aunque la negación de un hecho excluye al otro.

1) Ya sabemos que el antiaparicionismo nace tempranamente con el incidente Montúfar-Bustamante en 1556, cuando este último, supe-

7 Cf. A.A.V.V. *IV Encuentro Nacional Guadalupano. Los antiaparicionistas frente al milagro del Tepeyac,* México, 4/6-12-1979, ed. Jus, 1980.

rior de los franciscanos, sostuvo desde el púlpito que la imagen de N.Sra. venerada en la ermita del Tepeyac era pintada por un tal indio Marcos; la autenticidad de la estampación milagrosa fue defendida por el arzobispo Montúfar, sucesor de Zumárraga. La querella se conoce íntegra porque la información canónica con deposición de testigos existente en el Archivo de la Catedral fue publicada en 1979 en *Histórica* por el P. Fidel Chauvet, O.F.M.

Los estudios científicos llevados a cabo desde 1936 por el posterior premio Nobel de Química R. Kuhn con el análisis de algunas fibras coloreadas del ayate, continuadas por profesionales de la NASA [8] entre otros tantos, alrededor de 1980 aproximadamente, y los estudios por computación han zanjado el problema: se trata de una imagen de factura inexplicable, con anónimos retoques de mano humana, hechos no por irreverencia, sino con honda intención catequética y con independencia de la cuestión de los ojos [9] siendo ésta el primer documento a tener en cuenta.

2) En cuanto a Juan Diego existía desde el 18 de abril de 1794 [10] la objeción interpuesta por el valenciano Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo oficial, redactor de una *Historia del Nuevo Mundo* y cronista de Indias nombrado por el rey Carlos III y su ministro Aranda, objeción propia de la actitud crítica iluminista y muy común cuando se debe probar un hecho antiguo: carencia de documentos y silencio de los autores contemporáneos que han escrito sobre la Nueva España (luego veremos que estas proposiciones no son absolutas); Muñoz considera el tema [11] una fabulación surgida de la imaginación alcoholizada de los indios dada a luz entre 1629 y 1634, base del renombrado *Nican Mopohua* publicado en lengua nahuatl en 1649 por Lasso de la Vega; atribuido *circa* 1545 a Antonio Valeriano, hecho descartado por Muñoz como así la documentación aportada por Sigüenza o Boturini; aunque con todo menciona "*una pintura de un indio puesto de rodillas y mirando al cerrito de Tepeyácac*", a la que no atribuye ningún valor, pero sobre la que volveremos. Sin embargo Muñoz no es un

---

8 Callahan, P.S. y Smith, J.B. *La tilma de Juan Diego ¿técnica o milagro? Estudio analítico al infrarrojo de la imagen de N. Sra. de Guadalupe,* México, Alhambra mejicana, 1982, 2ª ed.

9 He analizado éste y otros problemas que presenta el icono guadalupano en dos artículos anteriores: Buisel de Sequeiros, M. D., "La aparición de N. Sra. de Guadalupe y el V centenario", *Revista Eclesiástica Platense* n° 4-6, 1992, pp.125-139 y n° 4-6, 1995, pp.170-191.

10 Publicada recién en 1817.

11 Cf. su "Memoria sobre las Apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México", publicada por E. de la Torre y R. Navarro en *Testimonios históricos,* México, F.C.E., 1982.

descreído, ya que piensa que realiza un gran favor a la Iglesia denunciando un falso *"inconsistente"*, aunque huele con un cierto tufillo jansenista [12].

Debemos tener en cuenta que Muñoz nunca estuvo en México y que hablaba sobre la base de papeles de allí provenientes para españoles peninsulares a quienes los detalles de la historia del milagro no eran familiares.

Conclusión: el culto guadalupano no está mal, pero eso sí, desembarazado de aparicionismo y no preguntemos más, por si nos contradecimos.

3) Casi paralelas a Muñoz son las interpretaciones fantasiosas o "delirantes", según algunos censores y críticos de fray Servando de Mier, exilado en España y amigo de Muñoz; encontrándose todavía nuestro fraile en México, pronunció un sermón en la iglesia metropolitana el 12 de diciembre de 1794 donde sostenía una versión, apartada de la tradicional, del hecho guadalupano, según la cual la imagen de N. Sra. obedecería a la impresión milagrosa, sí, que la Ssma. Virgen estando aún en vida, habría hecho sobre la capa del apóstol Santo Tomás, quien por ministerio angélico habría volado de Asia a América, para evangelizar estas tierras desde el s. I; Santo Tomás le habría erigido un templo en la sierra de Tenayuca; la prenda habría sido guardada en una gruta junto con otras imágenes para evitar el daño de indígenas apóstatas; en 1531, la S.Virgen le entrega a Juan Diego la capa de Santo Tomás; los españoles la habrían descubierto intentando en vano retocarla; el arzobispo Mons. Núñez de Haro ordenó documentar tan peregrina interpretación al penitenciario de la catedral, información que ha sido editada.

Ya en España fue de Mier más lejos en carta a Muñoz, donde niega la aparición y considera a la obra de Valeriano una ficción llena de falsedades y escrita por 1610, continuando con el descrédito de los autores aparicionistas del s. XVIII, con un lenguaje digno de un cotorrerío entre vecinas.

4) El Padre Miguel Sánchez aportó agua al molino del antiaparicionismo sin quererlo y de puro literato; en efecto en su obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* editada en 1648 comparó la guadalupana con la mujer vestida de sol de cap. XII del *Apocalipsis*, pero eso no sería nada, sino el modo equívoco de su redacción dio

---

12 Para un análisis detallado de Muñoz, cf. Alcalá Alvarado, A., "El antiguadalupanismo y la crítica histórica", en *450° aniversario. 1531-1981. Congreso Mariológico,* Ed. de la Basílica, 1983, pp.425-440.

lugar a que se pensase que él la había pintado o retocado; en efecto frases como ésta *"Yo me constituí pintor devoto de aquesta santa Imagen escribiéndola"* o el título de la II parte de su escrito *"Pincel cuidadoso que con amorosos elogios retoca su pintura",* resultaban algo ambiguas, sobre todo si se las descontextualizaba, pero no así esta otra: "*amorosos elogios con mi pluma. Esta es su pincel ",* en suma el uso de las voces relacionadas con la pintura tienen un valor metafórico, porque se asimilan ambos campos semánticos: pincel = pluma de escribir; ninguno de sus contemporáneos, ej. Lasso de la Vega, Becerra Tanco o el P. Florencia le atribuyeron ni dotes de pintor ni retoques a la imagen, que por otra parte ya venían del s. XVI, como se pudo comprobar con la copia de la imagen guadalupana enarbolada en la nave insignia de la flota genovesa, al mando del almirante J. A. Doria, que batalló en Lepanto en 1571, con todos los elementos hasta hoy conocidos.

5) Dependiendo de la actitud racionalista de Muñoz y de su *Memoria* irrumpe en la historiografía guadalupana don Joaquín García Icazbalceta, hombre muy reconocido y estudioso, con una *Carta* redactada en 1883 pedida por el arzobispo Mons. Labastida en la que impugna la mariofanía del Tepeyac desplegando 70 puntos, no siempre con claridad, orden o lógica y partiendo del supuesto agujero negro documental existente entre1531 y 1648, cuando se publica la obra del P. Miguel Sánchez.; considera que el culto es antiguo, pero no consta *positivamente* la Aparición ni existe relación entre ambos (!!!). Con falta de objetividad Icazbalceta ignora o finge ignorar los documentos hallados entre 1794 y 1883, procediendo a descartar selectivamente lo que obstaculiza su tesis y resultando metodológicamente poco recomendable.

6) Esta orientación culmina en la obra del estudioso francés Jacques Lafaye, tal vez el más erudito y astuto de los descendientes de Bustamante, Muñoz y cia., prologada por Octavio Paz, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México,* F.C.E., 1979, basada en una tesis anterior con la que se doctoró en la Sorbona.

Al autor no le interesa si la imagen es milagrosa o pintada, aunque por la formación tardía de la *"leyenda",* se coloca de lado de los anti; lo que importa es lo que dicha devoción incide en el despertar de la conciencia nacional, como un producto sincrético [13] de cristianismo y principio dual de las creencias precolombinas, donde N. Sra. de Gua-

---

13 Cf. Bonnet-Eymard, B. *Notre Dame de Guadalupe et son image merveilleuse,* Saint-Parres-les-Vaudes, C.R.C., 1981, pp.16-25, donde hace un cuidadoso análisis de la obra de Lafaye con un relevamiento de sus contradicciones y silencios deliberados en cuanto al tratamiento de las fuentes.

dalupe (la de Extremadura) es la cara renovada por la metamorfosis, de la antigua y sangrienta Tonantzin, diosa madre, mujer serpiente; según Lafaye, como devoción es unificante, tanto que se pasará de la conquista a la independencia con la bandera de Guadalupe.

Después del exorcismo ordenado por Gonzalo de Sandoval, segundo de Cortés, no hay lugar para semejante continuidad y simbiosis, sino un hiato infranqueable entre ambas imágenes, lo que no significa que los indígenas hayan captado la diferencia de un día para otro, sino después de una larga, esforzada y paciente catequesis; de la misma son reflejo las obras de un Antonio Valeriano o un Fernando de Alva Ixtlixochitl, cuyas crónicas testimonian la absoluta novedad de la aparición o los testamentos de algunos nahuas que se encomendaban para bien morir a N.S. de G. y a su intercesión para salvar su alma.

La obra de Lafaye adolece de silencios malevolentes, como la de Muñoz, ya que ambos ignoran las fuentes indígenas menospreciándolas o considerándolas apócrifas, o en el caso de Lafaye, se las menciona con displicencia sin darse por enterado de que esos textos fueron recogidos y examinados en el s. XVIII por Sigüenza y Góngora o por Boturini Benaducci, ambos estudiosos poseedores de una gran cantidad de manuscritos y documentos guadalupanos, algunos corroborados hoy día por la arqueología; tampoco sobre la tilma, el documento único e inexplicable y demás estudios nada se dice.

En fin, las objeciones de Schulemburg son hijas de obstinados predecesores con prejuicios repetidos sin espíritu crítico, errónea metodología y de un racionalismo positivista y disecante que no pasa de explicaciones etno-sociológicas o psicosociales y que no puede enfrentarse con la persistencia y la afirmación de un hecho sobrenatural que de pronto y muy oportuna y providencialmente irrumpe en la historia de la América naciente como la marca indeleble de un bautismo insoslayable desbordándolo todo.

Siglo XVI: ¿un agujero negro documental?

Importa ahora centrarse en la historicidad de Juan Diego, inseparable de la aparición de la Ssma. Virgen y viceversa, catalogando las fuentes directas e indirectas que los y lo mencionan en el s. XVI, por lo que el naufragio documental no resulta tan dramático, sin detallar las que sólo aluden al culto y temprana devoción..

Los testimonios provienen de lo recogido por testigos españoles religiosos y seglares en lengua castellana e indígenas en lengua nahuatl, que no tenía escritura hasta que los españoles la transcribieron fonéticamente; estos últimos son de cuatro tipos: crónicas o anales

indígenas, mapas o pictografías, documentos jurídicos diversos y textos poéticos con antiguos cantares laudatorios de los indios [14].

1) El primero y muy importante, del que tenemos noticias de su existencia hasta el s. XVII, debió estar representado por los dos juegos de actas o *Autos* redactados por el obispo Zumárraga, de los cuales uno llevó personalmente a España y otro quedó en México [15], ambos perdidos o de paradero desconocido. A esto se agrega documentación sobre la primera ermita y una carta autógrafa a Cortés presumiblemente del 24-12-1531 sobre la procesión, llevando la imagen del obispado al Tepeyac [16]: Sobre la existencia de la capilla primera la documentación es continua aun para menciones accidentales, como asimismo para la de Montúfar, edificada junto a la originaria en 1556.

2) Paralelo a éste resulta el informe [17] del P. Juan González, ducho en ambas lenguas y testigo ocular de la estampación, porque sirvió de intérprete entre fray Juan de Zumárraga, familiar suyo, y nuestro vidente.

Juan González fue de los primeros sacerdotes ordenados en América en 1534, conocedor del nahuatl desde el inicio de sus estudios, con órdenes menores en el momento del milagro [18], dejó una relación breve (39 parágrafos) en nahuatl sobre el acontecimiento que no contradice la más extensa del Nican Mopohua; existen de la misma dos versiones, una en la Biblioteca Nacional del D.F. y otra en la Biblioteca Pública Lennox de Nueva York, proveniente de la colección Ramírez, por la

---

14 Cf. Noguez, Xavier, *Documentos guadalupanos,* México, F.C.E., 1995. Esta obra tiene el mérito de incluir casi toda la documentación de los s. XVI y XVII recogida hasta 1993, aunque los criterios del autor se orientan hacia un antiaparicionismo larvado; critica a los *anti* por no considerar el *corpus* como "*verdaderas fuentes de registro histórico"* y a los *pro* por no ejercer crítica historiográfica de la documentación, p. 13; pretende la validez del documento en sí frente *"a la dicotomía del hecho histórico real y el hecho religioso sobrenatural"* que carece de testigos presenciales según el autor, p.178.

15 Fray Pedro Mezquía, nacido en 1688 cuenta que la leyó en el convento franciscano de Vitoria, Álava, España, cuyo Archivo se incendió. Bajo juramento testificó el P. M. Sánchez en 1666, que Mons. Mendoza, arzobispo de 1601 a 1606 había leído el texto de Zumárraga.

16 Cf. Cuevas, M. *Álbum histórico guadalupano,* México, 1930.

17 *Monumenta Historica Guadalupanensia* n° 4, C.E.G., AA.VV., *Juan González, el intérprete entre fray Juan de Zumárraga y el hoy beato Juan Diego,* México, ed. Hombre, 1995. Se lo cree redactado alrededor de 1541, cf. Romero Salinas, Joel, *Precisiones históricas de las tradiciones guadalupana y juandieguina,* México, C.E.G., 1986.

18 La intervención del diácono Juan González como intérprete está sostenida por la tradición, por un sermón del P. Castorena de 1720, pero fundamentalmente por la iconografía de la estampación en el obispado. Cf. Cerón Ruiz, M. A., "El canónigo Juan González", en *Histórica*, n° 4, 1993.

que pudo identificarse la primera; el P. Garibay la analizó en un discurso de 1960 ante un congreso mariológico, pero la edición con versión castellana se la debemos al P. M. Rojas Sánchez.

3) El más valioso de los testimonios existentes es el Nican Mopohua del cultísimo indio Antonio Valeriano escrito por 1545, antes de la muerte de Juan Diego a quien el autor conoció en persona como a Juan Bernardino, siendo muy joven; contiene el así llamado *evangelio de las apariciones* con el relato de lo ocurrido a Juan Diego y a su tío paterno. Es la II parte y la más antigua del *Huei Tlamahuizoltica (Se apareció prodigiosamente).*

Como el mismo fue publicado recién en 1649 por Lasso de la Vega, se objeta su autoría ignorando a sabiendas las declaraciones de Sigüenza y Góngora, Becerra Tanco o Boturini Benaducci que vieron y tuvieron en sus manos el original o copias del s. XVI.

Según el P. E. Burrus [19], el manuscrito más antiguo de Valeriano fue llevado a Alemania por el historiador mexicano, ministro del emperador Maximiliano, José Fernando Ramírez en 1867, al caer el imperio; la colección documental de Ramírez era cuantiosa; después de muchos avatares fue subastada en Londres y comprada en parte por la Biblioteca Pública Lennox de Nueva York, donde recalaron cinco volúmenes de *Monumenta Guadalupanensia* con tres copias distintas del *Nican Mopohua;* la primera se remonta a mediados del siglo XVI, según el análisis paleográfico y contiene un tercio del relato; la segunda posterior en unos 40 años está casi completa; cotejando ambas, el P. M. Rojas Sánchez realizó su versión del Nican Mopohua; la tercera es una transcripción de la primera realizada a fines del s. XVIII; hasta 1700 el texto de Valeriano era bien conocido, consultado y ubicable; Lasso de la Vega lo examinó para publicar su edición en nahuatl y Becerra Tanco, idem, para su traducción española; Fernando de Alva Ixtlixochitl, su dueño por legado de Valeriano, hizo una adaptación del mismo publicada por el P. Florencia; luego pasó a su hijo Juan de Alva y de aquí por donación de la colección completa a Carlos de Sigüenza y Góngora que la retuvo hasta su muerte en 1700; legada a la Compañía de Jesús se hizo humo con la expulsión de 1767; Boturini Benaducci no encontró el original, pero transcribió las dos copias más exactas.

---

19 Burrus, E., "La copia más antigua del Nican Mopohua" en *Histórica*, Revista del C.E.G., *sine data*, *circa* 1980, en comunicación al V Encuentro Guadalupano de 1980 (?). Idem. "¿Dónde está la colección de Sigüenza y Góngora?", en *Los antiaparicionistas frente al milagro del Tepeyac,* México, Jus, 1980, pp.45-66; y "La continuidad y congruencia de los documentos de la historia guadalupana", en las Actas del Congreso Mariológico del 450° aniversario, 1983, pp.315-339.

Con gran sentido común concluye el P. Burrus que la desaparición del original no tiene importancia, porque las copias y el texto de Lasso de la Vega, aún con variantes, son dignas de confianza, aseverando la historicidad de los hechos.

Otra fuente documental, digna de estudio, es el Fondo mexicano [20] de la Biblioteca Nacional de París, reservorio prácticamente saqueado y contrabandeado en 1840 por el profesor universitario J. Aubin, destrozado por él mismo simulando papeles viejos para pasar la Aduana de Vera Cruz y minuciosamente analizado por el Hno. Bruno Bonnet-Eymard [21].

El análisis de los manuscritos 302 y 317 revela traducciones al castellano de cuatro relatos parciales de la aparición en tono sereno y nada polémico con variantes notables respecto del texto de Valeriano; son traducciones ordenadas en 1766 por el obispo Mons. Lorenzana o por L. Boturini Benaducci entre 1736 y 1744; las divergencias parecen detectar dependencia de originales diferentes y no una fuente común. Por lo cual Bonnet- Eymard deduce que de los prodigios de 1531, no existió uno, sino varios relatos en *"concordancia discordante"* como en el caso de los evangelios sinópticos, recogidos directamente de ambos videntes zanjando la cuestión a favor de la historicidad de la aparición y de la existencia de Juan Diego.

4) A éste se debe añadir el *Nican Motecpana (Aquí se refieren)*, IV parte del *Huei* [22], de Fernando de Alva Ixtlixóchitl, nieto del jefe de Texcoco, el príncipe indio Nezahualcoyotl; este joven fue educado como su coetáneo Valeriano en el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco; el autor narra los milagros obrados por N. Sra. de G. a partir de su traslación el 26 -12 –1531 a la ermita, incluida una nueva aparición de la Virgen al ser invocada por el hijo del noble español Antonio Carabajal, sofrenando las bridas de su caballo desbocado, el que se arrodilló, al borde de un abismo; en los *Anales* de Juan Bautista también en nahuatl se añade que esto ocurrió en 1555.

---

20 Este Fondo contiene 13 carpetas de numeración desigual con planos, procesos judiciales, historias, testamentos, refutaciones, juicios, censuras, obritas de teatro, relatos hagiográficos, notas, plegarias, copia del Nican Mopohua y del Nican Moctepana, otra historia de N.S. de G., un léxico bilingüe nahuatl-castellano, etc.

21 Bonnet-Eymard, B., "Un fonds guadalupano inédit. Le fonds mexicain de la Bibliotheque Nationale de Paris. Communication au Congres Mariologique, Mexico, 8-8-1981, en *La Vierge Marie au Mexique,* Saint-Parres-les-Vaudes, C.R.C., 1981.

22 El *Huei Tlamahuizoltica* publicado por Lasso de la Vega tiene cinco partes; las tres no mencionadas *supra* contienen: 1) prólogo y biografía de Juan Diego redactados por Lasso; 3) descripción de la tilma con la milagrosa imprimación; 5) sirve de conclusión.

5) En la sección México del Archivo Gral. de Indias se guarda el testimonio [23] (con fecha de 1570) del P. Antonio Freyre, primer capellán del templo erigido por Montúfar (1556) asegurando que el mismo se levantó *"junto a la ermita edificada por el Sr. Zumárraga donde fue enterrado Juan Diego"*.

6) Existen varios testamentos de 1562, 1563 de indígenas destacados radicados en la capital o en sus entornos, que dejan donaciones de tierras a la ermita de la Virgen de Guadalupe y dinero para misas en sufragio de sus almas; más interesantes son dos de 1537 y 1539 de dos habitantes de la ciudad de Colima que entregan, una 100 pesos oro para la casa de N.S. de G *"e a su procurador"* y otro que ordena que en la misma iglesia se digan 100 misas por su *"anima pagadas de sus bienes";* se ha objetado que las donaciones fuesen para el Tepeyac y no para el santuario de Extremadura, pero recién hubo en México un procurador de los extremeños en 1560.

Pero sin duda la perla testamentaria es del 11-3-1559; se trata de un testamento que perteneció a la colección de Lorenzo Boturini Benaducci, ubicado en la Universidad de México, dos de cuyas copias fueron a parar al Fondo Ramírez, hoy en N.York y al Fondo Mexicano de París (manuscrito 302) estudiado por el Hno. Bonnet Eymard [24], descartado como falso por Muñoz, ya que liquidaba su teoría y que no lo vio de primera mano; se lo conoce como testamento de Juana Martín, pero en realidad es de Gregoria María, parienta política de J.D. por su suegra.

El texto está en nahuatl acompañado de traducción ordenada por Mons. Lorenzana, arzobispo de México en 1766, con certificación autenticada.

Gregoria María, hija de Juan García y Juana Martina lega por medio de un albacea a N.S. de G. en México una franja de tierra que posee en Cuauhtitlán *"donde fue criado el joven Juan Diego, que desposó luego a una doncella de nombre María en Santa Cruz Tlapac, cerca de san Pedro. Esta doncella murió poco tiempo después y Juan Diego quedó solo. Y algunos días después, por medio de él, es que se hizo el milagro allá en Tepeyac, donde apareció la bien amada Reina Santa María, de la que vemos la imagen amable en Guadalupe, la cual es verdaderamente nuestra y de nuestro pueblo de Cuauhtitlán"*.

---

23 Cf. Legajo 336-A, Ramo 2, n° 104, 1572, Sevilla; dato obtenido de J. Romero Salinas, *op.cit.* en n. 17, p.90. Sin embargo X. Noguez, que dedica una página a este texto, cita lo referente al templo de Montúfar omitiendo que se encontraba al lado de la ermita de Zumárraga, cf. op. cit., en nota 14, p.93.

24 Cf. Bonnet Eymard, B., op. cit., pp.61-62.

7) Información [25] de los viejos de Cuauhtitlán del 7 de enero de 1666, promovida por el cabildo de la Catedral de México.

Se trata de la declaración de 8 ancianos de ambos sexos de entre 80 y 110 años, bien lúcidos, que no fueron testigos de los hechos, pero sí sus padres y tíos conocedores todos de Juan Diego, de su mujer muerta dos o tres años antes del milagro y de Juan Bernardino, ya que era un honor para el pueblo que la Ssma. Virgen se hubiera aparecido y elegido a uno de ellos. Todo lo respondido coincide con la relación del *Nican Mopohua,* a la que se añaden innúmeros detalles más destacando siempre el ejemplo de santidad dado por J.D.

En marzo del mismo año se tomó declaración a doce españoles laicos y ordenados, entre ellos, nuestros conocidos, el P.M. Sánchez y L. Becerra Tanco con idéntico resultado cumpliéndose el objetivo de verificación del milagro.

8) La aparición de 1531 y la muerte de Juan Diego ocurrida en 1548 se asientan en los anales de Puebla, de Tlaxcala, y los de la Catedral redactados en nahuatl no siendo éstos los únicos que dan dicha noticia.

9) El siglo XVI nos proporciona tres textos poéticos [26] con referencias guadalupanas. Se trata del *Cantar del atabal* en nahuatl como las coplas de Francisco Plácido, indígena y los *Coloquios* de Fernán González de Eslava, español.

El *Cantar del Atabal* [27] o *Teponaxcuicatl* pertenece más o menos a la primera década posterior al acontecimiento; fue descubierto por Sigüenza y Góngora entre los papeles del cronista indígena F. de Chimalpaín, también informador de la aparición. Dicho texto es de origen pagano, pero se cristianizó en una adaptación para las fiestas procesionales guadalupanas; una de sus estrofas dice así:

> Tu alma, oh Santa María está como viva en la pintura,
> nosotros los señores le cantábamos
> en pos del Libro grande,
> y le bailábamos con perfección,

25 La deposición de los testigos indios y luego la de los españoles se puede ver en *Monumenta Historica Guadalupanensia* n° 3, México, C.E.G., 1980, pp.135-191.

26 Cf. Rublúo Islas, L. "Imagen poética de Santa María de Guadalupe", en AA. VV., *Fuentes históricas de la devoción guadalupana,* C.E.G., III Encuentro Nacional Guadalupano, México, Jus, 1979, pp.13-17.

27 Cf. la versión bilingüe en el *Álbum histórico del IV Centenario* ed. por el P. M. Cuevas en 1931, pp.21 ss. También lo estudió el P. A. Garibay en *Ábside* IX, 4, 1945, pp.519 ss.

y tú, Obispo, padre nuestro, predicabas
allá a la orilla del lago.
[...]
Dios te creó, oh santa María, entre abundantes flores,
pintándote en el Obispado [28].

Es de notar que se habla de obispo y no de arzobispo; Zumárraga no lo fue hasta 1547, lo que da una cronología aproximada de la adaptación del Cantar. Becerra Tanco proporciona un resumen de ese cantar oído por él a dos ancianos, que terminaba con la colocación de la imagen en la primera ermita.

Las *Coplas* de Francisco Plácido, señor de Azcapotzalco, se cantaron, según el P. Florencia el día de la traslación o sea el 26-12-1531.

10) Mapas y pictografías. Fernando de Alva Ixtlixochitl, autor del *Nican Motecpana*, poseyó un mapa de insigne antigüedad, visto y leído por varios, entre otros por Becerra Tanco que lo mencionó en su *Felicidad de México* en el que estaba figurada la milagrosa aparición de N. S. a J. D.; el mapa, "*grande como una sábana*" también fue examinado por Boturini agregando que la imagen se representaba con la perspectiva de su primera ermita. Ésta, la de Montúfar y la iglesia artesonada de 1622, están dibujadas también en el códice de Santa Isabel Tola [29], mapa anexo a un expediente por tierras en litigio con explicaciones en nahuatl; es de la primera mitad del s. XVII.

Como vemos el silencio del siglo XVI no es tal [30] y lo mencionado, si bien es lo más importante, no es todo, pero nulifica las objeciones

---

28 Rangel Camacho, M., *Los cantares indígenas* en *Actas del I Encuentro Nac. Guad.,* Jus, 1978, pp.101-104. Cf. también la op cit. de Xavier Noguez, pp.39-44 y 211-226 con las diferentes versiones.

29 Cf. Senties Rodríguez, H., *Genealogía de Juan Diego,* México, Tradición, 1998, pp.17-18 e ilustración.

30 En *Noticias eclesiales* del 27-1-2000, se informa que un altorelieve de 1m por 0,60 esculpido por talladores de piedra de Xochimilco *cuatro meses después de la aparición del 12-12-1531* fue llevado a Roma como testimonio de la mariofanía a J. D.; la pieza estuvo en la capilla de la Asunción, levantada entre 1529 y 1555 a la vera del antiguo camino a Acapulco, luego catedral de Cuernavaca desde el siglo XIX; la losa muestra al Creador coronando una guadalupana de rasgos indígenas, de pie sobre una media luna, rodeada y sostenida por ángeles, dos trompeteros. La inspiración es europea, pero la factura es aborigen, más el bello detalle franciscano de la rosa.

Los miembros de la Comisión para la Causa de Canonización del Beato J.D. resaltaron su valor destacando que *este relieve es una alusion expresa de la Virgen de Guadalupe, pues cada uno de los elementos que la componen verifican toda una tradición guadalupana, incluso por la cantería con que se elaboró.*

Después de comprobada su autenticidad histórica se la llevó a Roma para ulteriores estudios y como una prueba más para la causa.

antiaparicionistas, ya sean hechas de buena o mala fe o sin ella. Tal vez haya causas materiales, se ha aducido hasta la falta de papel, o de limitación cronológica o psicológicas, o ideológicas como el erasmismo iconoclasta de algunos religiosos franciscanos o espirituales, etc., en fin, suposiciones se han hecho muchas.

Dos hallazgos recientes

Quisiera hacer referencia a dos obras que enriquecen estas pruebas con su aporte:

a) El Códice 1548 editado por el P. Xavier Escalada S. J. en 1997 como *Apéndice* a su monumental *Enciclopedia Guadalupana,* obra admirable y de consulta ineludible, también accesible en un CD.

Se trata de un pergamino de 20 por 13 cm con trazos entre sepia y negro con tintes rojizos; reúne en un borroso dibujo entre montañas la aparición inicial y la cuarta con las flores como prueba pedida por el obispo; arriba en el centro se lee claramente 1548, fecha de la muerte de Juan Diego; en nahuatl con caracteres latinos se distinguen tres inscripciones más:

También en 1531... se hizo ver la amada madrecita,
nuestra niña, Guadalupe de México.

Murió con dignidad Cuauhtlactoatzin.

Glifo-dibujo del *Juez Antonio Vareliano* por Valeriano.

Abajo en el centro la firma de *fray Bernardino de Sahagún.*

La aparición inicial es muy pequeña, aunque se advierte arrodillado de espaldas al vidente; la otra muestra en tamaño más grande a la Virgen al pie del cerro con J.D. también de rodillas y los brazos abiertos, pero más de frente al lector con la misma postura y gesto del grabado realizado en Sevilla en 1590 y del de Antonio de Castro. ¿Será ésta la pintura aludida por Muñoz o algún grabado posterior, tributario del códice 1548?

El ejemplar fue sometido a complejos estudios y análisis de todo tipo, que autenticaron por comparación la firma de Sahagún, la calidad de trazos y tintas, fotografias de diversas técnicas, ampliaciones, radiografías, etc.

Para la determinación de la fecha ofrece nuestro documento diversos indicios, ej. Antonio Valeriano ya es juez; en uno de los códices del

Fonds Aubin se dice que Valeriano se hizo cargo de su puesto en 1573 y lo fue hasta su muerte en 1605, pero otros sostienen que ya lo era de unos años antes.

Becerra Tanco en su *Felicidad de México* (1675) cuenta haber visto entre los papeles de Fernando de Alva Ixtlixochitl una pintura con J.D. de rodillas hablándole con gran reverencia a N.S.; tal dibujo acompañaba al parecer el cuaderno con el texto del *Nican Mopohua* en posesión de Alva. También vio ambos, texto y dibujo, Antonio de Gama, prologuista de Becerra Tanco, lo que bajaría la edad del manuscrito, si de este dibujo se trata.

Otra de las novedades del códice es la del nombre nahuatl de Juan Diego, Cuauhtlatoatzin y variantes, (el que habla como águila) al parecer, gentilicio del poblado donde nació, Cuauhtitlán de *cuauh* = águila, conocido por Sigüenza y Góngora, albacea de Fernando de Alva; en suma Sigüenza fue poseedor del códice 1548.

En cuanto a la firma de Sahagún, arribado de la Península en 1529 y fallecido en 1590 se sabe que desde 1563 registraba temblor en las manos reflejado en sus signaturas, lo que aquí no se ve, por lo que tenemos un margen de autoría entre 1548 y 1563 (por la firma) o 1570 / 73 por la judicatura de Valeriano; el P. Escalada, su editor, lo da como de 1548, en cambio Senties Rodríguez lo data entre 1573 y 1590; sea como sea, lo cierto es que proporciona otro testimonio impagable del s. XVI.

b) La *Genealogía de Juan Diego* [31] de H. Senties Rodríguez publicada en 1998 ampliando una comunicación previa comienza señalando los datos conocidos y puntualizando las fuentes, sin embargo por sus investigaciones en diversos códices, escritura de dominios y testamentos nos enteramos que este indio de santa pobreza era de origen noble azteca y texcocense, descendiente de Moctezuma I a través de su sexto nieto Xoxouchcatzin, padre de Azcazuchtzin casada con Netzahualpilli (hijo de Nezahualcoyotl), matrimonio del que nace Juan Diego.

Como después de bautizado en 1524 junto con su mujer, ambos decidieron vivir en continencia matrimonial, se dedujo que no habían tenido hijos, sin embargo el P. F. de Florencia en su *Estrella del Norte* rastreó un hijo, suyo o adoptivo, llamado Juan a quien el vidente le dejó en herencia un cuadro de N.S. de G., legado a su vez a un nieto, también Juan; de éste pasó la imagen al P.Juan de Monroy, su confesor: Luego de innúmeros avatares la poseyó el general cristero G. Santos y finalmente la flia. Meacde que la obsequió al Papa Juan Pablo II en

---

31 Cf. nota 27.

1990 con motivo de la beatificación, encontrándose ahora en el escritorio pontificio.

Volviendo a la descendencia juandieguina en la *Gaceta de México* de mayo de 1739 sale la noticia de la toma del hábito franciscano en el Monasterio *Corpus Christi* de Nobles Caciques Descalzas por parte de María Antonia de Escalona y Rojas, nieta en 5° grado del venturoso vidente Juan Diego.

Boturini archivó esta noticia indignándose porque él creía virgen a J.D., por otras crónicas; Romero Salinas [32] indagó en el convento hasta encontrar en los datos de la monja su genealogía, además de hallar en el testamento (1753) de José, hermano de la misma franciscana, rubricada dicha ascendencia.

No hay aporía entre la paternidad y la continencia matrimonial del vidente y de María Lucía; ésta pudieron determinarla ambos cónyuges después de su adoctrinamiento (entre 1524, año de bautismo y 1529, al morir María Lucía), cuando llevaban muchos años de casados durante los cuales bien pudieron tener hijos.

Conclusión: Con esta paciente, laboriosa y difícil pesquisa de los investigadores mexicanos y de otras tierras, reivindicando la existencia histórica del hijo más preclaro de esa tierra noble y viril, no puede permitirse la impunidad de una pseudo ignorancia prejuiciosa y de una mala fe enmascarada de falso rigor científico.

---

32 Cf. nota 15.

LA SOBRENATURALIDAD DEL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

GERARDO MEDINA

Introducción

Uno de los grandes polos de atracción que comparten la filosofía y la teología es el tema del fin último del hombre. ¿Qué buscamos en todo cuanto hacemos? ¿A dónde va a parar todo el trajín de nuestra vida? ¿Es la vida una sumatoria de momentos sin unidad, sin hilación, sin destino? ¿Qué hay tras el horizonte de la muerte? ¿Desaparición, reencarnación, panteísmo, eterno retorno, encuentro con Dios? ¿Fatalismo, libertad, Salvación? Desfilan las múltiples respuestas. Todas tienden a lo mismo, pero son a la vez diversas.

El teólogo contempla en la Revelación la promesa de un Reino de los Cielos, preparado desde siempre por Dios para morada eterna del hombre junto a El, en la Luz infinita de su Rostro, en la unión del amor inconmensurable y definitivo. Esta promesa recibe en Cristo su plenitud: ese fin es el término de un camino de salvación al que el hombre debe acogerse por la Fe en Jesucristo y una vida fundada sobre el don de la Gracia y el ejercicio de las virtudes cristianas. En el horizonte está el misterio de la Santísima Trinidad a quien se unirá el hombre por medio de Cristo.

Por otro lado es cierto también que los filósofos se han orientado a lo absoluto como fin del hombre. Algunos terminan negando la posibilidad de alcanzarlo; otros lo consideran una empresa posible (aún los que proclaman una reabsorción panteísta). No cabe duda de que algunos de ellos están viendo el fin del hombre como una unión con Dios que supera todo lo que aquí conocemos y que es muy deseable, como un llamado inevitable del fondo espiritual humano.

En Santo Tomás, la síntesis entre el dato revelado y la metafísica es permanente y sumamente fecunda. Se trata de una especulación sintética en la que es menester advertir distinciones sin perder la unidad

de perspectiva. En esta síntesis la teología toma de la filosofía términos y conceptos elaborados con lo mejor del intelecto humano al tiempo que la obliga a perfeccionarse y le sugiere el misterio como atmósfera fecunda del filosofar.

Situamos el estudio del fin último del hombre en esta perspectiva doble y única a la vez.

El fin último del hombre consiste en "la visión de la divina esencia" [1] pues como dice el Señor a su Padre "Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo" (Jn. 17,3).

La razón de que sea este el fin último del hombre es que el intelecto busca naturalmente la esencia de los seres y descansa sólo al hallarla. La apertura universal del intelecto lo lleva hasta lo último, esto es, Dios. No habrá entonces descanso último hasta llegar al conocimiento de la esencia divina, pues el intelecto creado no se llena con ninguna esencia creada. El término visión significará sin intermediarios, ni cosas, ni especies inteligibles.

Pero por otro lado es cierto que ninguna inteligencia creada puede conocer propiamente la esencia divina, ni siquiera por especies infusas como conocen los ángeles [2].

El conocimiento propio es por lo propio de lo conocido, cuando la forma del ser conocido se imprime en el cognoscente y lo asimila y el juicio afirma que es tal como es. Para ello se requiere que el cognoscente tenga cierta proporción ontológica respecto a lo conocido como ocurre al hombre respecto al cosmos. No podemos en cambio conocer de ese modo lo que nos supera ontológicamente. Sólo podemos elevarnos hasta esta región del ser por la analogía y la via de remoción y eminencia, entendiendo por lo propio del mundo, de manera impropia, como cierta semejanza distante las naturalezas superiores a la humana. Así conocemos a los ángeles cuya existencia sabemos por revelación y cuya naturaleza conocemos por analogía con el espíritu humano. Así conocemos a Dios, menos propiamente por la distancia infinita entre su ser y el nuestro.

Análogamente sucede a la naturaleza angélica con respecto a Dios. Si bien el ángel conoce a Dios de un modo más universal e intensivo que nosotros, sigue siendo el suyo un conocimiento compuesto, a una distancia infinita del creador.

Una especie cognoscitiva, por superior que sea pondrá siempre una composición en la recepción de lo conocido, pues el conocimien-

1 S. Th. I-II 3, 8.
2 C. G. III, cap. L.

to es la recepción de la forma del ser conocido y se recibe al modo del recipiente... y todo lo creado es compuesto, al menos de forma y *esse* (como los ángeles). Dios en cambio es absolutamente simple en su Ser. El *ipsum esse subsistens*. Habita una luz inaccesible. Tomás lo dice espresamente: "ver a Dios en su esencia excede no sólo la natura humana mas la de toda creatura" [3].

Las fórmulas de Tomás, leídas en forma aislada unas de otras podrían despistarnos a quienes recaemos en el gusto de distinguir permanentemente lo natural de lo sobrenatural. Pero Tomás se mueve en una sola atmósfera, que es formalmente teológica. Desde allí incorpora en dosis adecuadas las consideraciones filosóficas. Debemos trasladarnos a su ámbito para entenderlo y entonces disipar hasta donde ahora es posible nuestra confusión.

Sinteticemos hasta aquí nuestro contexto: unión con Dios por visión cara a cara. Hacia allí tiende naturalmente todo intelecto pues no se llena con nada de lo creado; pero no puede alcanzar ese fin por las fuerzas naturales porque Dios es absolutamente simple y toda creatura es compuesta, no puede recibirlo tal como es. Más todavía, la creatura intelectual no se llena ni siquiera con el conocimiento de Dios que está al alcance de su naturaleza (por el intelecto agente en los hombres, por el conocimiento infuso en los ángeles). Conocer a Dios a través de las cosas del mundo, único modo de conocerlo con la razón en esta vida natural, no puede constituir para el hombre su último descanso.

La creatura buscando naturalmente a Dios. La intimidad de Dios siendo siempre inaccesible para cualquiera. ¿No cabría una especie de despropósito, que podría fundar un pesimismo? ¿No cabría también pensar en un débito a la naturaleza? ¿Dios habría creado una naturaleza incompleta, sin los medios para lograr su perfección? Buscamos a Dios por naturaleza pero sólo lo logramos por la fuerza de la Gracia?

La cuestión que aquí nos proponemos se ciñe a iluminar el tema de la *gratuidad de la tendencia al fin último sobrenatural* o dicho de otro modo, *la sobrenaturalidad de esa tendencia.*

Tomaremos como fuente principal el tratado sobre el fin último y la felicidad humana, puesto por Santo Tomás para comenzar el estudio de la moral en la I-II de la Suma Teológica, si bien haremos también uso de algunos textos paralelos y complementarios.

Seguiremos este orden: en primer lugar hay que considerar a Dios como fin último de todas las cosas; luego distinguir el modo propio de la creatura intelectual; luego hay que discernir los grados en que se

---

3 I, 5, 5. Cfr. I, 62, 1, c.

puede participar de esta beatitud; y, finalmente, advertir los modos de la tendencia al fin en el hombre en los distintos grados.

Dios es Fin Último de todas las cosas

Podemos considerar a Dios como fin último de todo en primer lugar desde el acto creador.

En toda acción el agente busca comunicar su forma al paciente. Los agentes naturales imprimen en su acto la forma propia y de ese modo asimilan al paciente. Hay toda una gama de modalidades por la que esto se verifica (el fuego calienta y asimila así el objeto calentado a su propia forma, el artista imprime algo de su ser en la obra de arte, etc).

Sin embargo las formas de los seres naturales no tienen razón de fin último pues son formas recibidas. Más bien se trata sólo de la comunicación de una forma por transmisión. El fin del paciente no para en el agente como arquetipo último.

Pero Dios es agente primero, esto es, creador; y su acto comunica su propia perfección a la creatura (en alguna medida, claro), de modo que la forma de lo creado tiene como arquetipo propio y último el ser divino.

La intención última del acto creador no puede ser otra que comunicar la perfección de Dios a las creaturas. Dios no tiene otro fin último en el acto creador que su propio ser.

De ahí que se diga que el ser, el movimiento y la felicidad de las creaturas está subordinada ontológicamente a la glorificación de Dios. Comunicar la perfección de Dios a las creaturas según medida para que estas glorifiquen a Dios. Las acciones de las creaturas terminan en esa dirección.

Podemos en segundo lugar considerar a la creatura desde sus tendencias y perfeccionamientos. Respecto de esto nos dice Tomás: "todos los seres apetecen a Dios como su fin en el hecho de aspirar a un bien cualquiera, ya sea por el apetito inteligible, ya por el apetito sensitivo, ya por el apetito natural, desprovisto de conocimiento, porque nada tiene razón de bueno y apetecible sino en cuanto participa de la semejanza de Dios" [4].

La razón de esto es metafísica: todo apetito es del bien y el bien es lo perfecto, lo perfecto es el acto y el acto se dice máximamente en las cosas de su ser *(esse)*.

---

4 S. Th. I, 44, 4, ad.3

Pero la bondad de las creaturas es una bondad participada. La tendencia y el movimiento de las creaturas para necesariamente en un máximo.

Ahora bien: la tendencia no se detiene por el contenido del acto (que en el orden del ser es siempre parcial y por lo tanto no reviste carácter de terminación) sino por la medida subjetiva, que agota su capacidad de recibir. Sólo por eso apetecen según medida.

El acto se dice máximo en el orden del ser porque el sujeto que apetece ya no puede recibir más quedando colmado. La esencia de las cosas es una medida de participación en el ser.

La cosa resulatría plenamente apetecida si se tuviese la capacidad de recibirla en plenitud, ya que el apetito busca el ser mismo de la cosa.

Por eso la semejanza se busca siempre por el arquetipo, aunque al sujeto le resulte imposible alcanzarlo efectivamente y pare en la semejanza.

La tendencia al acto tiene la medida de la potencia, no del acto.

Toda bondad, toda belleza es apetecida por ser belleza y bondad no por ser tal o cual belleza. De ahí que elijamos naturalmente lo que es más bello y bueno en cuanto lo percibimos. En este sentido puede su único fin último.

En este sentido puede decirse sin escándalo que la naturaleza de todas las cosas, aún de las ínfimas, tiende a Dios como su único fin último. Y la natura intelectual también tiende de este modo pues es una semejanza divina, pero además lo busca de otro modo, como beatitud. Veamos de qué se trata.

El fin último de la creatura intelectual

> Según Aristóteles el fin último es doble [...] la cosa en que asienta la razón de bien y el uso o logro de esa cosa [...] en cuanto a la cosa, en este sentido el último fin del hombre lo es igualmente de todo lo demás [...] pero [...] mirando la consecución del fin en el último fin del hombre no tienen participación las criaturas no racionales. Porque el hombre y las demás criaturas intelectuales logran su último fin conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan su fin último en la participación de cierta semejanza de Dios, según que existen o viven o también conocen" [5].

5 Texto de la *Metafísica* 1. 5, t. 22 citado por Santo Tomás en S. Th. I-II 1, 8, c.

En este texto hay que destacar los siguientes pasos: la cosa en que asienta la razón de bien es el objeto que atrae en virtud de ser percibido como bueno, es decir, por la conveniencia que manifiesta con la naturaleza del sujeto. Algo es bueno porque es motivo de perfección para algún sujeto, lo adecuado, lo que realiza, lo que actualiza convenientemente. De nuevo aquí hay que distinguir: que perfecciona significa que hace pasar al acto y el acto es en sentido más propio el ser (*esse*) pero cada ente del universo tiene un grado. Las cosas resultan buenas por lo que tienen de ser y porque el ser que tienen resulta adecuado a la forma del que apetece. Adecuado significa a la medida, conforme, que está al alcance, tiene proporción y lo llena. Aunque el ser mismo de la cosa sobrepase la capacidad del sujeto, le está en algún modo al alcance y le satisface.

En cuanto al uso de la cosa, que menciona Santo Tomás citando a Aristóteles se trata justamente de la posesión subjetiva de la misma. Es el acto que objetiva al sujeto, le hace uno con él. Poseer algo es unirlo a uno mismo, pues el apetito tiende de suyo al ser de las cosas y no descansa hasta su posesión.

¿Cómo pueden unirse las cosas? En el mundo corpóreo las cosas se unen de tres modos fundamentales:

Yuxtaposición
Mixión
Asimilación

La primera no da lugar a una verdadera unión pues se trata de poner algo al lado de otro, sin que haya cambio de identidad en ninguno de ellos. Los seres que subsisten siguen siendo dos, o más.

La segunda da como resultado un ser nuevo, con nueva identidad, por lo que no interesa como modo de poseer ya que la posesión debe verificarse sin pérdida de la identidad del sujeto que posee, de lo contrario es más bien poseído, asumido en la nueva sustancia.

El tercer caso es una verdadera posesión (ejemplo, la alimentación) pero de ello resulta la desaparición de la identidad formal del objeto (el alimento).

Estas vías son puestas por Santo Tomás para mostrar que en el conocimiento no se da ninguna de ellas propiamente hablando y por lo tanto el proceso cognoscitivo, por lo que tiene de más propio es inmaterial y se funda en la inmaterialidad de la recepción de una forma sin pérdida de la propia identidad. Hay asimilación pero no al modo corpóreo.

El conocimiento realmente posee, uniéndose íntimamente con lo conocido, de un modo espiritual, por asimilación del sujeto a la forma

del objeto de modo que la forma de lo conocido pasa (espiritualmente, como forma y no como individuo) al cognoscente. Es asumida en la individualidad del sujeto. A veces sucede que a causa de la costumbre de imaginar, consideramos los procesos al modo corpóreo, en que los individuos están sujetos a generación y corrupción al interrelacionarse. Pero en el espíritu esto no se verifica así.

El apetito no posee propiamente sino que más bien tiende a la unión del sujeto con el objeto, con su mismo ser, como dijimos. Y en esa misma unión se aquieta, goza, disfruta de la perfección alcanzada, del acto.

Volvamos ahora al texto: las creaturas intelectuales pueden conocer y amar a Dios por la inteligencia y la voluntad. De este modo lo apetecen como verdad y bien absoluto. Pero el modo de poseer a Dios (aunque lo más correcto es decir "son poseídos" por Dios) es intelectual. Ello no significa que la voluntad no entra en esto, sería un disparate. No se alcanza a Dios sino por el amor. Pero es el amor el que impulsa a unírsele por la contemplación y así toda la vida práctica, bajo el impulso del amor a Dios se ordena a la unión intelectual, que redunda en la felicida completa del hombre.

¿Pero cuánto significa esto? ¿Hay algún límite en la unión?

A nuestro juicio, en el texto de Santo Tomás que acabamos de citar, la expresión "el hombre y las demás criaturas intelectuales logran su último fin conociendo y amando a Dios" está tomando el logro de la beatitud en general, sin considerar la distinción "naturaleza-Gracia" ¿Cómo entender si no que al preguntarse si puede el hombre alcanzar ese fin último responda que sí? [6] Se trata de dar fundamento metafísico a la idea agustiniana de que el hombre es capaz de Dios, por la universalidad de la inteligencia y de la voluntad.

En efecto, la beatitud es "el acto más perfecto de la potencia más perfecta sobre el objeto más perfecto". La felicidad humana no puede ser sino la perfección de su naturaleza, el despliegue máximo de sus potencialidades. Pero la forma final de la perfección debe provenir de perfeccionar la potencia más noble, más elevada y universal, cuya plenitud redundará en la totalidad del hombre, a causa de la unidad sustancial.

La potencia más perfecta en el hombre es la inteligencia porque por ella el hombre aprehende el ser de las cosas y su alcance es universal. Por ella el hombre puede llegar a adquirir espiritualmente todo el universo. Esta ha de ser la potencia cuya plenitud redunde en la felicidad de todas las partes del hombre.

---

6 S. Th. I-II 5,1

Entre los actos intelectuales los más perfectos son del orden especulativo, pues por ellos el hombre accede a las realidades superiores, trasciende el mundo y llega hasta Dios mismo. Los actos de la inteligencia práctica en cambio están dirigidos a rectificar el obrar y el hacer, que no versan directamente sobre el fin último sino sobre los medios para alcanzarlo, sea ordenando las facultades humanas para actuar ordenadamente hacia el fin sea dando forma a las cosas del mundo al servicio del hombre y su plenitud.

Finalmente, el objeto más perfecto de la potencia intelectual es Dios mismo, el ser absoluto pues la inteligencia tiene universalidad para alcanzar el ser y Dios es lo máximo en el Ser.

La beatitud entonces es un acto que une el alma intelectual al bien supremo. La voluntad ama el fin, cuando la inteligencia se lo presenta y debe dirigir al fin todos los actos de la vida humana, hasta quedar adherida al fin por la unión operada en la inteligencia entre el ser divino y el alma humana. Dios asimila al hombre en la contemplación por vía intelectual. Tal es el fin que persiguen por ejemplo los hombres dados a la contemplación metafísica.

El conocimiento es un modo de unión íntima entre la cosa conocida y el sujeto cognoscente. Los apetitos sensitivos y la voluntad no pueden poseer propiamente sino sólo apetecer, tender y el único modo que tienen los apetitos de unirse a su objeto es a través del conocimiento. Ocurre en el nivel del conocimiento sensible por el disfrute de lo que es agradable, ocurre en el nivel intelectual por la incorporación de la forma conocida en el sujeto cognoscente. De ese modo, el apetito tiende a unir la cosa presentada como buena por el conocimiento al sujeto, pero la unión se opera propiamente en el conocimiento (dejamos ahora la consideración de los otros modos de unión por asimilación a la propia forma del sujeto en lo vegetativo, como se da en la nutrición, por ejemplo).

Inteligencia y voluntad tienden naturalmente al ser en toda su amplitud. Pero naturalmente dicen solo una apertura infinita. Son infinitas en potencia (como el número). No podrían nunca agotar la infinitud de Dios en acto. Hasta dónde llega la capacidad, en tensión hacia el fin y en eficacia para alcanzarlo, es una cuestión que debe contemplar el límite de las naturalezas intelectuales.

Todo intelecto creado tiende a conocer a Dios y de hecho tiene fuerzas naturales para alcanzarlo, en la medida de su forma esencial.

Ahora bien, todo lo que alcance a conocer a Dios no agotará sus posibilidades *simpliciter* pues la apertura infinita la capacita para ser elevada a una participación mayor de la beatitud. La que Dios quiera prodigarle, salvo, claro, el conocimiento que sólo Dios tiene de sí, abarcativo y exhaustivo de su naturaleza divina.

La Beatitud y sus grados

Retomemos sintéticamente lo que se dijo hasta aquí: hay dos modos de ser Dios fin último de las creaturas: participando una semejanza suya a las creaturas y dando a ciertos seres la posibilidad de contemplarlo, asimilándolos por el conocimiento y el amor. Pero en el conocimiento y el amor hay que advertir cómo se despliega la analogía de los distintos grados en que la beatitud existe.

> [...] en Dios hay la beatitud por esencia [...] en los ángeles la beatitud es su última perfección según cierta operación con que se unen al bien increado y esta operación es en ellos única y sempiterna... mas en los hombres según el estado de la vida presente es la última perfección según una operación con que se unen a Dios que ni puede ser continua ni por ende única, puesto que se pluraliza por las interrupciones. De aquí el que el hombre no pueda obtener la beatitud perfecta en el estado de su vida actual. Por eso Aristóteles (Ethic. 1. 1, c. 10) poniendo la beatitud en esta vida, dice que es imperfecta, concluyendo de largos discursos: digo felices pero como hombres. Dios empero nos promete la perfecta beatitud, para cuando seamos como ángeles en el cielo, según dice San Mateo 22, 30 [7].

Dios es la felicidad por esencia significa que al ser en Él todo uno en su simplicidad absoluta, no hay distinción entre su ser y el fin. El ser absoluto se ama a sí mismo con amor absoluto, a causa de su bondad absoluta, que es lo mismo que decir de su absoluto ser.

Dios se conoce a sí mismo en plenitud en la simplicidad de su acto de conocer, que se identifica con su ser mismo. Lo máximamente verdadero y bueno es máximo en el ser.

No hay en él composición alguna entre el amante y el amado, entre el cognoscente y lo conocido, entre el beato y la beatitud.

Pero las creaturas intelectuales conocen a Dios según el modo de composición de la creatura, pues conocer es recibir y se recibe según la forma del recipiente.

Dios ha querido participar su beatitud en diversos grados. Esto se patentizó en la Revelación, desde la cual es posible comprender esta escala analógica de beatitudes, pues antes de ella todo era confuso y lo único luminoso que asomaba era la especulación sobre Dios con las luces del intelecto agente, es decir, conocimiento a través de las cosas del mundo.

---

7 I-II 3, 2, ad. 4.

En primer lugar la escala establece por el orden de la creación distintas naturalezas intelectuales (el hombre y todos los ángeles, cada uno de estos de una especie única).

El modo del conocimiento natural es por el intelecto agente en el hombre y por especies infusas en los ángeles. En estos últimos las especies son más universales a medida que es más perfecta la especie angélica. En ambos casos se conoce a Dios con la medida de la propia capacidad receptiva.

En segundo lugar se establece el orden de la Gracia, don que eleva la naturaleza del ser espiritual y sus facultades por encima de lo que cabe esperar, no sólo de sus naturalezas sino de toda naturaleza creada, real o posible. Con la gracia, como sabemos, vienen una serie de dones que perfeccionan el operar más allá de las fuerzas naturales y lo ordenan para alcanzar la visión de Dios cara a cara, como promete la revelación al hombre.

Naturaleza, hombre, ángel, gracia, gloria eterna, Beatitud infinita de Dios. Se dibuja en la teología una escala de beatitudes que nos permite aclarar el puesto del hombre y así poder iluminar la cuestión que nos ocupa ahora.

La tendencia como habitud real y la Gracia

Hasta aquí hemos tendido el arco de comprensión de nuestro tema. Tenemos ahora que poner la mirada en el punto que cuestionamos al comienzo: la tendencia a ese fin sobrenatural, la tensión de la inteligencia y la voluntad hacia la visión de la divina esencia, que escapa a las posibilidades efectivas naturales de toda creatura. ¿Qué tiene de natural? ¿Qué proviene de principio sobrenatural?

Exponemos a continuación un texto de Santo Tomás que a nuestro juicio resulta muy esclarecedor:

> El hombre se ordena a su fin inteligible en parte por el intelecto y en parte por la voluntad. Por el intelecto en cuanto allí preexiste una noción imperfecta del fin.
>
> Y por la voluntad ante todo por el amor, primer motus de ella hacia algo; y después por la habitud real del amante a lo amado, lo cual puede ser de tres maneras: unas veces lo amado está presente al que ama y entonces ya no lo busca; otras no le está presente y le es imposible alcanzarlo y tampoco lo busca en ese caso; otras, en fin, es posible su logro pero, elevado sobre la facultad del pretendiente de modo que no puede lograrlo desde sí mismo y esta es la disposición de lo esperante a lo esperado y la única que produce la búsqueda del fin o dilección [8].

---

8 I-II, 4, 3, c.

La tendencia considerada como mera potencia dice en el caso de la creatura intelectual sólo apertura potencial a la infinitud del ser, pero nunca posible de alcanzar como infinito en acto. Dios cabe en el hombre en cierto sentido solamente, según medida. El hombre es un finito en el que cabe algo de lo infinito.

La tendencia real es el acto por el cual tiende un ser hacia otro (y el hábito que el acto genera, forma o disposición estable hacia el acto). En la creatura intelectual la tendencia es por el conocimiento del bien y el amor de la voluntad a ese bien que la inteligencia le presenta. El amor es el primer movimiento de la voluntad hacia algo.

Entre conocimiento y amor hay causalidad y proporción. El conocimiento es forma para el apetito. Se ama en tanto y en cuanto algo se conoce como bueno (el amor es un movimiento, es decir un acto imperfecto que inclina al sujeto hacia...) y todo acto de la creatura es finito.

No sólo no puede alcanzar a Dios en su esencia sino que no puede tensionarse hacia allí en acto puesto que para ello haría falta que lo considere y que lo considere posible. La noción imperfecta del fin existente en cualquier inteligencia humana es la noción genérica del ser y de su extensión infinita; del ser en cuanto bueno y de la bondad plena, como noción todavía confusa y genérica que está en todo hombre y le hace tender de ese mismo modo a la felicidad [9].

Ahora bien, en primer lugar hay que notar que los hombres, aún los más doctos como los filósofos consideraron a Dios como fin a la manera humana de modo confuso y con errores, pero nunca percibieron esta verdad de la visión beatífica.

La causa es comprensible: se nos escapa el ser mismo de Dios. ¿Cómo habríamos de comprender nuestra unión con Él? Comparando la creatura con el creador queda la imposibilidad, aniquilación o el panteísmo y ninguno tiene un fundamento auténtico. La imposibilidad, porque Dios es simplicísimo, no se compone con nada. La aniquilación, en el caso de pensar que la finitud de la creatura recibe la infinitud de Dios por modo cognoscitivo, pues lo finito no puede "hacerse" lo infinito en acto. El panteísmo, que cae en el error de componer a Dios con la creatura disolviendo ésta.

Luego, los filósofos tendieron a Dios pero como hombres, confusos, oscuros. Dios todavía concebido como algo compuesto y confuso (más bien sabemos lo que no es). Si se pretende la unión por las propias fuerzas, se pretende una unión con un dios a la medida del hom-

9 I-II, 1, 7.

bre, y esa es la tendencia común de los filósofos, de la natura humana como tal. Cabría también observar cómo esta posibilidad de felicidad ha sido afectada por el pecado. Ello hace decir a Tomás que muy pocos hombres alcanzarían esas verdades, después de mucho tiempo y con mucha mezcla de error.

Vista desde las posibilidades de la creatura la visión beatífica es imposible y no se tiende a lo que se percibe imposible.

Los filósofos buscaron o esperaron otra cosa, que no llega a ser lo que el cristianismo afirma con la visión beatífica.

La visión en el cristiano en esta vida también es inconcebible. De ahí las palabras de San Pablo: "ni ojo vio ni oído oyó ni vino a mente alguna lo que Dios ha preparado para los que le aman". Pero el cristiano tiene noticia por la revelación y promesa. La Fe y el seguimiento de esa promesa son dones que vienen con la gracia.

La teología entonces eleva la inteligencia humana para establecer inequívocamente los términos del dato revelado. Hace comprender que no es irracional porque Dios no tiene límite en el poder de comunicación con la creatura. El límite se pecibe si se recorren las posibilidades de la creatura. Sí sería irracional pensar en una unión que termine en uno solo... como el panteísmo... O pensar que es algo al alcance nuestro, lo estaríamos confundiendo con la creatura a Dios. Pero la visión no la conocemos porque desconocemos el término (Dios en su infinitud actual) y el medio (lumen gloriae). Desconocemos lo que de ello resultará: Nos dirá entones San Juan: "Queridos míos, desde ahora somos hijos de Dios, y lo que seremos no se ha manifestado todavía. Sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a El, porque lo veremos tal cual es" [10].

Y el Señor dice: "Nadie puede venir a mí si mi Padre no lo atrae". Por la gracia el hombre busca una beatitud que si bien no comprende todavía, tiene de ella la noticia como promesa del fin y del auxilio divino. Los actos de las virtudes teologales no se refieren a Dios como primer motor o ser supremo solamente, sino como Dios revelado, en el conjunto de los misterios que la revelación ha traído, entre ellos, la beatitud de la intimidad con El. La gracia está antes y durante la tendencia.

Esta explicación queda reforzada de modo admirable en el tratado de los ángeles. En efecto, ellos necesitan de la gracia para tender a la gloria y no sólo para alcanzarla efectivamente. Otra vez conviene volver a la simplicidad de los textos de Santo Tomás:

---

10 I Jn. 3, 2 citado por el Aquinate en el sed contra de S. Th. I-II 3, 8

> la voluntad naturalmente tiende a lo que es conveniente según la naturaleza. Por lo cual si hay algo superior a la naturaleza, la voluntad no puede ser llevada a ello sino ayudada por otro principio sobrenatural [...] ninguna criatura racional puede tener moción de su voluntad en orden a aquella felicidad a no ser movida por un agente sobrenatural: y a esto llamamos auxilio de la gracia. Y por ello se debe decir que el ángel no pudo convertir su voluntad a aquella beatitud sino con el auxilio de la gracia [11].

El misterio del fin último-último sólo se sostiene desde y en el don de la gracia que llama a la persona humana hacia él, lo instala en su ser y dinamiza al hombre para alcanzarlo. Veremos a Dios cara a cara, aunque ahora no veamos casi nada.

---

11 S. Th. I, 62, 1, c. En el ad. 3 aclara que se toma por conversión cualquier movimiento de la voluntad hacia Dios.

TERCERA PARTE
DEL SECRETO DE FÁTIMA

BUENAVENTURA CAVIGLIA CÁMPORA

"Visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura" (Juan Pablo II), que habla por sí misma en clave bíblica, que es II Pedro 3, 7.

"Así como el cielo es más alto que la tierra, así mis caminos son más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos que vuestros pensamientos" (Isaías, 55, 9)

Tercera parte del "secreto"

"Después de las dos partes que ya he expuesto, hemos visto al lado izquierdo de Nuestra Señora un poco más en lo alto a un Ángel con una espada de fuego en la mano izquierda; centelleando emitía llamas que parecía iban a incendiar el mundo; pero se apagaban al contacto con el esplendor que Nuestra Señora irradiaba con su mano derecha dirigida hacia él; el Ángel señalando la tierra con su mano derecha, dijo con fuerte voz: ¡Penitencia, Penitencia, Penitencia! Y vimos en una inmensa luz qué es Dios: "algo semejante a como se ven las personas en un espejo cuando pasan ante él" a un Obispo vestido de Blanco "hemos tenido el presentimiento de que fuera el Santo Padre". También a otros Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas subir una montaña empinada, en cuya cumbre había una gran Cruz de maderos toscos como si fueran de alcornoque con la corteza; el Santo Padre, antes de llegar a ella, atravesó una gran ciudad medio en ruinas y medio tembloroso con paso vacilante, apesadumbrado de dolor y pena, rezando por las almas de los cadáveres que encontraba por el camino; llegado a la cima del monte, postrado de rodillas a los pies de la gran Cruz fue muerto por un grupo de soldados que le dispararon varios tiros de arma de fuego y flechas; y del mismo modo murieron unos tras otros los Obispos,

sacerdotes, religiosos y religiosas y diversas personas seglares, hombres y mujeres de diversas clases y posiciones. Bajo los dos brazos de la Cruz había dos Ángeles cada uno de ellos con una jarra de cristal en la mano, en las cuales recogían la sangre de los Mártires y regaban con ella las almas que se acercaban a Dios. Tuy-3-1-1944" [1].

Sorprendente y desconcertante

Sorpresa general causó la repentina decisión de Juan Pablo II de publicar el "tercer secreto" de Fátima después de cuarenta años de negarse los Pontífices a publicarlo. Y también desconcierto, por una serie de motivos muy lógicos.

En cumplimiento de esa decisión el 13 de mayo, después de la Misa de beatificación de los videntes Francisco y Jacinta celebrada en Fátima por Juan Pablo II, el Secretario de Estado Cardenal Angelo Sodano expresó que el Santo Padre le había encargado anunciar que "el objetivo de su peregrinación a Fátima, a más de la beatificación de los dos pastorcitos, era el de "un renovado gesto de gratitud hacia la Virgen por la protección que le ha dispensado durante estos años de pontificado". Es una protección que parece guardar relación también con la llamada "tercera parte" del secreto de Fátima" que calificó de "una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura".

Después de varias consideraciones, el Cardenal comunicó que "el Papa ha confiado a la Congregación para la Doctrina de la Fe, la tarea de hacer pública la tercera parte del secreto, después de un oportuno comentario". El 26 de junio se dio a conocer el texto del tercer mensaje en un conjunto de importantes documentos, el último de los cuales es el comentario del Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Si es sorprendente la repentina decisión del Pontífice de publicar el "tercer secreto", su texto es desconcertante porque, como comienza señalando el Cnal. Ratzinger, puede producir desilusión o asombro. Y no sólo es desconcertante por todas las especulaciones que se han hecho sino también por muy serias razones: por la prolongada negativa de los Pontífices a publicarlo; por la naturaleza de su texto; y por las características de su interpretación.

---

1 Tomado directamente de la versión oficial vaticana vía Internet. En esa versión el "tercer secreto" está precedido del texto de las partes primera y segunda del "secreto".

Prolongada negativa a publicar el "tercer secreto"

Hace 56 años, en 1944, a pedido escrito del Obispo de Leiría Mons. da Silva, Sor Lucía redactó la parte faltante del secreto "en obediencia a Vos, Dios mío, que lo ordenáis por medio de Su Excelencia Reverendísima Señor Obispo de Leiría y de la Santísima Madre vuestra y mía".

Sor Lucía esperaba que lo leyera Mons. da Silva que se negó y lo selló, y que S.S. Pío XII lo conociera de inmediato, pero no tuvo éxito en su empeño. Tan sólo logró que Mons. da Silva le prometiera leerlo cuando la vidente muriese o, a más tardar, en 1960.

Previendo su propia muerte, Mons. da Silva dispuso que si ocurría, el tercer secreto fuese entregado al Patriarca de Lisboa. Sin embargo, en 1957 el Santo Oficio le solicitó se lo enviara por intermedio del Nuncio Apostólico en Portugal. Para entregarlo al Nuncio, Mons. da Silva comisionó a su Auxiliar Mons. Venancio quien, inútilmente, lo insta por última vez a que leyera el mensaje.

Estando ya el "tercer secreto" en poder de la congregación del Santo Oficio (luego para la Doctrina de la Fe) y por tanto a disposición de los pontífices, no se quiso abrir antes de 1960 pese a que esa fecha sólo constituía un plazo máximo. Y luego de abierto no se quiso publicar por ninguno de los pontífices, ni por el propio Juan Pablo II que pasó 22 años de su pontificado negándose a hacerlo. En esa posición negativa estaba cuando, por ejemplo, en Fulda, Alemania, se le preguntó, en círculo restringido, por qué no se publicaba.

Explicó que se debía a que "no añade nada a lo que un cristiano debe saber por la Revelación y también por las revelaciones marianas aprobadas por la Iglesia que no hacen sino confirmar la necesidad urgente de penitencia, de conversión, de perdón, de ayuno". Además, publicar el "tercer secreto" implicaba "los peligros de una utilización sensacionalista de su contenido".

El propio Cardenal Ratzinger, desde luego, era contrario a la publicación. En noviembre de 1984 declaró a Vittorio Messori haber leído el "tercer secreto" y que su publicación no añade nada a lo que un cristiano debe saber de la Revelación. Agregó sin embargo, que se trata de "un llamado radical a la conversión, la gravedad absoluta de la historia, los peligros que amenazan la fe y la vida del cristiano y por ende, del mundo y además la importancia de los últimos tiempos" [2].

---

2 Publicada en 1984 en la revista mensual *Jesús*, esta entrevista pasó a integrar el *Informe sobre la Fe*, con alguna poda obligada desde que la finalidad del Informe habría sido preparar el "Sínodo sobre Evaluación del Concilio Vaticano II". Realizado

Es evidente que la reiterada negativa a publicarlo demuestra que su contenido es gravísimo y que no se limita a lo que se señala en forma expresa. Se vio que Juan Pablo II y el mismo Cardenal Ratzinger han dicho que el secreto no agrega nada a lo que sabemos por la fe, y que insiste en la necesidad de la conversión, la penitencia, la oración.Todo esto es la pura verdad, pero... ¿es toda la verdad? No puede serlo porque de ser así no quedaría explicada la prolongada resistencia a su publicación.

Ahora bien, *el texto del "tercer secreto" que ahora se conoce, ¿no echa por tierra esa conclusión de que profetiza gravísimos peligros que, desde luego, no son los de la segunda parte?* Sin embargo, el descarte de dicha conclusión se basa en que esos peligros se refieren a los peligros explicados en la parte ya conocida, y en que ya han ocurrido los que son propios de la "tercera parte".

¿Decepcionante naturaleza del texto?

Los católicos piadosos y en especial los que dan a Fátima y sus mensajes la importancia que merecen, pueden sentirse decepcionados ante la naturaleza del texto del "tercer secreto". En efecto, entre el texto de la "tercera parte" del mensaje y los textos de las dos anteriores parece existir una especie de disonancia o discontinuidad relacionada con importantes aspectos.

En primer lugar, porque ese texto consiste en la descripción de una visión y no en mensajes hablados de la Virgen, fundamentalmente, como las partes primera y segunda del mensaje.

Pero también y sobre todo, porque no habla de aquello que lógicamente era dable esperar que hablara. En efecto, que la Virgen haya dicho "En Portugal se conservará siempre el dogma de la fe" implica por lógica que en los demás países no ocurrirá lo mismo. Esa pequeña frase sobre la conservación de la fe en Portugal "insinúa con toda claridad un estado crítico de la fe que sufrirán otras naciones, es decir una crisis de la fe, mientras que Portugal salvará su fe", entiende el Padre Joaquín María Alonso, historiador oficial de Fátima cuya obra abarca 14 volúmenes.

"Así pues -continúa el P. Alonso- en el período que precede al gran triunfo del Corazón Inmaculado de María se producirán las cosas te-

---

en 1985 en celebración de los 20 años del Concilio, este Sínodo ya desde que fue anunciado desencadenó una terrible tormenta contra el Pontífice. Este episodio que muestra a las claras la situación de cisma virtual que se siguió agravando hasta hoy, podrá verse en "Dei Verbum, Concilio y Postconcilio" en el próximo número de *Gladius*.

rribles que son objeto de la tercera parte del secreto. ¿Cuáles? Si "En Portugal se conservará siempre los dogmas de la Fe"... se puede deducir que en otras partes de la Iglesia esos dogmas o bien se van a obscurecer, o aún van a perderse".

La mayor parte de los intérpretes ha adherido a esta Interpretación, el Padre Martins dos Reis, el Canónigo Galamba, Monseñor Venancio, el Padre Luis Kondor, el P. Messías Dias Coello, Fray Michelle de la Sainte Trinité. Y no olvidemos que el Cardenal Ratzinger se expresó en el mismo sentido cuando afirmó a V. Messori que el "tercer secreto" concierne a "los peligros que amenazan la fe y la vida del cristiano".

El entonces Obispo de Leiría-Fátima Mons. Cosme do Amaral declaró en 1984 sobre ese secreto: "Su contenido no concierne más que a nuestra Fe. Identificar el secreto con anuncios catastróficos o con un holocausto nuclear, es deformar el sentido del mensaje. La pérdida de la fe de un continente es peor que el aniquilamiento de una nación, y es verdad que la fe disminuye continuamente en Europa".

La continua disminución de la fe y la gravísima situación que atraviesa la Iglesia, de observación diaria, ya fueron denunciadas incesantemente por Pablo VI en sus prédicas contra la "grave crisis interna de la Iglesia" [3] y luego por el Cnal. Ratzinger en su "Informe sobre la Fe". Pero antes lo había señalado la Virgen a Sor Lucía quien da repetidos testimonios. Veamos sólo un par de ellos que hacen particularmente al caso:

"*La Santísima Virgen me ha dicho que el demonio está a punto de librar una batalla decisiva contra Ella* [...] y como él sabe lo que más ofende a Dios y lo que en poco tiempo le hará ganar el mayor número de almas, hace todo para ganar las almas consagradas a Dios, pues de esa manera deja el campo de las almas desamparado y así se apoderará de ellas más fácilmente". En otra ocasión, refiriéndose a "tantas personas que están tan ciegas hasta el punto de ser incapaces de ver el error", explicó que "Su falta principal es que han abandonado la oración, así se han alejado de Dios y sin Dios, todo los hace débiles".

La "batalla decisiva" del demonio contra la Virgen que terminará por "aplastarle la cabeza" implica la llegada de los últimos tiempos. Pero en otra ocasión la Virgen le dijo claramente a Lucía que *"estamos en los últimos tiempos"* [4]. Recordemos que en sus respuestas a V.

---

3 Las prédicas de Pablo VI contra la "grave crisis interna de la Iglesia" pueden verse en el Cap. 13 de *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, Ed. Gladius, 1995, Buenos Aires.

4 "Últimos tiempos" no es "fin del mundo". La Virgen habló a Lucía del fin de los tiempos y también que luego del triunfo de su Corazón Inmaculado vendría un tiempo de paz. Si el Cnal. Ratzinger se refirió a la importancia del fin de los tiempos es porque conoce bien la diferencia.

Messori el Cnal. Ratzinger habló de *"la importancia de los últimos tiempos"*. Ambos, Lucía y el Cardenal, conocían el texto del "tercer secreto" y creían que indicaba la llegada de los "últimos tiempos" que, como se debe tener en claro, no es lo mismo que fin del mundo.

Es perfectamente lógico, pues, que luego de estas expectativas creadas por la frase referida y por los testimonios de la vidente, exista desconcierto al comprobar que la visión de la "tercera parte" no se referiría a nada de lo previsto.

"Un intento de interpretación"

La publicación del "tercer secreto" se hizo dentro de un conjunto de documentos el último de los cuales y principal, es el "Comentario Teológico" del Cardenal Ratzinger.

"Antes de iniciar un intento de interpretación, cuyas líneas esenciales se pueden encontrar en la comunicación que el Cardenal Sodano pronunció el 13 de mayo", el Comentario Teológico indica que "es necesario hacer algunas aclaraciones de fondo sobre el modo en que, según la doctrina, deben ser comprendidos dentro de la vida de fe, fenómenos como el de Fátima".

Se trata, pues, de aclaraciones teológicas generales, de fondo, a partir de las cuales se puede iniciar "un intento de interpretación", intento para el cual el Cnal. Ratzinger toma el esquema del Cnal. Sodano en su "comunicado". Esas aclaraciones teológicas, aunque perfectamente conocidas, son indispensables por cuanto la publicación se dirige a todos los niveles del Pueblo de Dios.

Con esto el Cnal. Ratzinger proporciona de entrada dos datos fundamentales, que se trata de una interpretación no oficial de la Iglesia ("un intento de interpretación"), y cuál es la fuente o lineamientos de su interpretación, lo cual constituye una información importantísima [5].

---

5 El Sumo Pontífice encargó al Secretario de Estado Cnal. Sodano el anunciar la publicación del "tercer secreto" y a la Congregación para la Doctrina de la Fe el adecuado comentario, lo cual estaba de acuerdo con las respectivas funciones. Porque a la Secretaría de Estado corresponde el Gobierno y Representación de la Iglesia, el gobierno del Estado de la Ciudad del Vaticano y la vinculación del Soberano Pontífice con las Diócesis del orbe y con los gobiernos extranjeros y por eso se le encomendó el anuncio. Y el adecuado comentario, a la Congregación para la Doctrina de la Fe porque a ella corresponde la defensa de la integridad doctrinaria y es depositaria de todo lo referente a Fátima, el "tercer secreto", todas las "memorias" y declaraciones de Lucía a pedido de los Obispos de Leiría-Fátima y de otras autoridades religiosas, incluidos los interrogatorios efectuados para la beatificación de Francisco y Jacinta.

Por eso y según esta manifestación, al seguir los lineamientos interpretativos del Cnal. Sodano el Prefecto de la Doctrina de la Fe parecería haberse apartado de la

En su Comunicado el Cnal. Sodano, después de repetir los conceptos del Papa de que el "tercer secreto" es "una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura", sigue diciendo que "no describe con sentido fotográfico los detalles de los acontecimientos futuros. Por tanto, la clave de la lectura del texto ha de ser de carácter simbólico".

---

función encomendada por el Pontífice y distorsionado de raíz el proceso de publicación, pero en realidad no habría sido así.

Sin embargo es verdad que ese proceso manifiesta extrañas características. Así las contradicciones por lo menos aparentes, del Cnal. Ratzinger consigo mismo; el tomar en cuenta sobre todo la III memoria de Fátima prescindiendo de la conservación de la fe en Portugal y de los otros testimonios de Lucía incluso los dados para la beatificación de Francisco y Jacinta; el centrarse en las seis apariciones a los niños pasando a un tercer o cuarto plano casi invisible, las importantísimas manifestaciones a Sor Lucía; y sobre todo, el minimizar o incluso negar al menos implícitamente, el carácter profético de Fátima.

Donde mejor se aprecian esas extrañas características es en el llamado "coloquio" del Cardenal Bertone con Sor Lucía. Se le pidió que identificara materialmente el documento; estuvo de acuerdo con que era una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura que se refiere a la lucha del comunismo ateo contra la Iglesia, que describe los sufrimientos de las víctimas de la fe; estuvo de acuerdo en que el personaje principal era el Papa y que el obispo vestido de blanco era Juan Pablo II; se le pidió que ratificara que la fecha tope de 1960 la había puesto ella.

Pero no se le preguntó lo fundamental, si el "tercer secreto" aludía implícitamente, en clave, a una crisis de fe en la Iglesia como sugería lo de Portugal; a un atentado todavía futuro contra Juan Pablo II; y a sucesos esjatológicos, es decir, a los "últimos tiempos" tal como ella había manifestado y creía el Cnal. Ratzinger.

No obstante las apariencias el Cnal. Ratzinger no habría desatendido los conceptos del Santo Padre sobre la naturaleza de la visión ni sus directivas a la Doctrina de la Fe de presentar un "comentario adecuado". ¿Adecuado a qué? Eso es precisamente lo importante, porque siendo superflua la recomendación de que fuera adecuado a la Fe y a la Doctrina de la Iglesia, lo de adecuado debe referirse a la situación extra e intraeclesial, gravísima, conflictiva y llena de contradicciones. Porque tanto en el mundo profano como en la Iglesia existe una enorme resistencia a cualquier anuncio esjatológico y sin embargo ciertas sectas anticristianas o seudo cristianas incurren en insanos terrores milenaristas que conducen incluso a horribles suicidios colectivos.

En virtud de la gran desacralización estos terrores no se dan ni se pueden dar dentro de la Iglesia, ni aún en los sectores realmente piadosos porque en ellos actúa la virtud de la Esperanza. Pero en la Iglesia el problema gravitante es la "confusión intraeclesial" que llega hasta sus más altas esferas, y entre las desviaciones doctrinarias que comprende está la desvalorización de la Esjatología y la oposición a Juan Pablo II, en general disimulada pero no menos efectiva y en espera de su oportunidad.

Por eso, en referencia al "tercer secreto" el Pontífice quiso continuar en su caritativa actitud de siempre, y manifestar la verdad sin contradicción aparente con los que yerran. Y en este caso la verdad está condensada en su reconocimiento de que se trata de "una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura".

En consecuencia, el Cnal. Ratzinger, respetando la voluntad del Santo Padre y sin negar en realidad ninguna verdad, se limitó a expresarse con una terminología por completo abstracta. Pero dejó bien sentado que la interpretación dada no era oficial y tampoco suya, sino que provenía del Cnal. Sodano (de ahí las contradicciones). Siguiendo los conceptos del Santo Padre de que se trata de "una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura" los católicos verdaderamente fieles y marianos saben a qué atenerse en momentos en que se está cumpliendo lo profetizado por San Pedro en su Segunda Epístola (3, 3-4).

En consecuencia, en su "intento", el Comentario Teológico da una explicación del significado simbólico de la visión y de sus diversos detalles, hermosa y adecuada al misterio de la Redención y de la función que en ella corresponde a la pasión de la Iglesia con los Papas, Obispos, Clero, Religiosos y cristianos del siglo XX.

"En el viacrucis de este siglo, la figura del Papa tiene un papel especial. En su fatigoso subir a la montaña podemos encontrar indicados con seguridad juntos diversos Papas, que empezando por Pío X hasta el Papa actual han compartido los sufrimientos de este siglo y se han esforzado por avanzar entre ellos por el camino que lleva a la cruz".

Enseguida el Comentario, refiriéndose al Papa que en la visión es muerto en el camino de los mártires, se pregunta si no podría ser el Santo Padre que después del atentado del 13 de mayo de 1981 leyó el "secreto" y reconoció que se salvó porque "fue una mano materna a guiar la trayectoria de la bala y el Papa agonizante se paró en el umbral de la muerte". Y saca la conclusión de que este episodio "muestra sólo una vez más que no existe un destino inmutable, que la fe y la oración son poderosas, que pueden influir en la historia".

Por todo ello, sobre el "tercer secreto" de Fátima el Comentario Teológico concluye: "Es una visión consoladora que quiere hacer maleable por el poder salvador de Dios una historia de sangre y lágrimas".

Y sobre del "secreto de Fátima", en sus tres partes, la conclusión final sería: "Ante todo, debemos afirmar con el Cardenal Sodano "los acontecimientos a que se refiere la tercera parte del "secreto" de Fátima, parecen pertenecer ya al pasado". En la medida que se refiere a acontecimientos concretos, ya pertenecen al pasado. Quien había esperado impresionantes revelaciones apocalípticas sobre el mundo o sobre el curso futuro de la historia debe quedar desilusionado. Fátima no nos ofrece este tipo de satisfacción de nuestra curiosidad, del mismo modo que la fe cristiana por lo demás, no quiere y no puede ser un mero alimento para nuestra curiosidad. Lo que queda de válido lo hemos visto al inicio de nuestra reflexión: la exhortación a la oración como camino para la "salvación de las almas" y, en el mismo sentido, la llamada a la penitencia y a la conversión.

"Mis caminos son más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos que vuestros pensamientos" (Isaías, 55, 9)

Sí, sin duda quedará desilusionado quien esperaba sensacionales revelaciones proféticas sobre el mundo o sobre el curso futuro de la historia. Sí, los detalles de acontecimientos futuros no se presentan

con sentido fotográfico pero eso no quiere decir que no se profeticen acontecimientos futuros o aun acontecimientos esjatológicos. Recuérdese que en 1984 el propio Cnal. Ratzinger señaló que el "tercer secreto" se relaciona con "la importancia de los últimos tiempos" y con "la gravedad absoluta de la historia". ¿Puede la historia revestir "gravedad absoluta" si no es en Dios y en sus planes últimos, esjatológicos?

Y entonces, ¿puede decirse que en el conjunto del "secreto" de Fátima, "lo que queda de válido [es la] exhortación a la oración como camino para la "salvación de las almas" y, en el mismo sentido, la llamada a la penitencia y a la conversión"?

¿Eso no significa descartar lo profético? Porque es de toda evidencia que en su conjunto ("el secreto es uno solo"), el "secreto" de Fátima es eminentemente profético.

Es evidente que en las partes iniciales reveladas hay profecías que se cumplieron puntualmente: "la noche iluminada por una luz desconocida"; la guerra peor que la del 14; Rusia esparció sus errores por todo el mundo y en tal forma que penetraron hasta en la Iglesia con las "teologías" de "la liberación" y de "la revolución", con los curas guerrilleros y con los "sacerdotes por el socialismo".

También es evidente que quedan profecías por cumplir: Rusia no se convirtió, sólo cayó el sovietismo pero el comunismo y el marxismo incluso el gramsciano [6], siguen en auge en el mundo entero, gobiernan dos mil millones de habitantes y por ejemplo y para no ir más lejos, predominan hasta en las universidades rioplatenses. Desde luego que no llegó el triunfo de "mi Corazón Inmaculado" que no cabe duda, debe triunfar con el Sagrado Corazón de Jesús. Y sobre todo, queda por cumplir el proceso que precederá al triunfo del Corazón Inmaculado, proceso en el que se darán las peligrosas tribulaciones especiales de que habla la Escritura, no especificadas en el "secreto" pero insinuadas en su misteriosa frase: "En Portugal se conservará siempre el dogma de la Fe" [7].

---

6 Antonio Gramsci, comunista italiano que sostiene que lo primordial es la marxistización de la cultura.

7 Este dicho de la Santísima Virgen está consignado por Sor Lucía en la IV Memoria de fines de 1941 junto con el triunfo de su Inmaculado Corazón, la conversión de Rusia y la época de paz. Sin embargo, en el documento del 26 de julio, al transcribir las dos partes del "secreto", no aparece la frase sobre la conservación de la fe en Portugal. Para paliar esto al final de la trascripción se puso la nota (7) que dice: "En la citada «cuarta memoria», Sor Lucía añade: «En Portugal se conservará siempre el dogma de la fe, etc.»." ¿Por qué se suprimió lo de la fe en Portugal? Esta supresión ¿no indica que tal como juzgaron los estudiosos de Fátima, se trata de un pasaje clave y que en la visión del "tercer secreto" muy seguramente está implícita la gravísima crisis de fe en la Iglesia prevista en las profecías canónicas?

En cuanto a la "tercera parte" dice el Cnal. Sodano: "los acontecimientos a los que se refiere la tercera parte del "secreto" de Fátima parecen pertenecer ya al pasado". Lo repite el Cnal. Ratzinger pero precisa: "En la medida en que se refiere a acontecimientos concretos, ya pertenecen al pasado". Aunque en su significado simbólico la visión abarque los sucesos del siglo XX en general, incluido el atentado al Papa, eso no impide que en forma difusa pueda anunciar hechos no ocurridos todavía. Porque aunque parece evidente que el Obispo de blanco indica a Juan Pablo II que fuera salvado en 1981 por intervención de la Santísima Virgen, eso no obsta a que además esté profetizado simbólicamente su efectivo fusilamiento o muerte violenta.

El Comentario deja en pie los interrogantes fundamentales que plantea la tercera parte de Fátima, en particular cuál es la razón misma del secreto. En la introducción teológica se explica que las revelaciones privadas ayudan "a comprender los signos de los tiempos y a encontrar la justa respuesta desde la fe ante ellos". Sin embargo, no se explica cuáles son los signos de los tiempos indicados por el "tercer secreto". Se dice sólo que significa la urgencia de la penitencia, de la conversión y de la fe, es decir, "la respuesta adecuada al momento histórico que se caracteriza por los grandes peligros".

Pero los peligros que señala el Comentario son aquellos indicados genéricamente en la segunda parte que comprenden incluso los sufrimientos del Papa, originados por la difusión de los errores del comunismo: "Los buenos serán martirizados, el Santo Padre tendrá mucho que sufrir, numerosas naciones serán aniquiladas". Entonces ¿cuáles son los secretos signos de los tiempos y sus peligros que señala en clave la tercera parte? Signos tan terribles y peligrosos que determinaron a los Papas a negarse durante cuarenta años a publicar el "tercer secreto?

Invariablemente los estudiosos de Fátima siempre sostuvieron que la clave era la frase final de la segunda parte, "En Portugal se conservará siempre el dogma de la fe". Y que esa frase sugería un naufragio de la fe en la mayoría de los países indicadora de los últimos tiempos (a los que se refirió el propio Cnal. Ratzinger, recordemos) [8].

---

8 Uno de los signos de los últimos tiempos es la "confusión intraeclesial" junto con la "apostasía universal", ya presentes, y a más el Falso Profeta y el Anticristo con sus persecuciones a los cristianos. Por eso los mártires de la visión podrían ser los del siglo XX hasta ahora, mencionados en la segunda parte, pero específicamente son los que vendrán.



Santuario de Fátima

"Visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura", que habla por sí misma en clave bíblica (II Pedro, 3, 7).

Con el Comentario seguramente quedarán desilusionados quienes esperaban sensacionales revelaciones sobre el futuro, y por completo tranquilizados quienes se sentían perturbados en forma perjudicial pensando que se refiere al cumplimiento de las profecías de la Sagrada Escritura.

Pero los católicos verdaderamente fieles y piadosos creen y confían en Jesucristo, el Hijo de Dios y Profeta del Altísimo, en su Santísima Madre y en el Vicario de Cristo Juan Pablo II y entonces superan fácilmente todo desconcierto y toda decepción iniciales.

Porque es el Santo Padre Juan Pablo II quien con dos cortas frases nos da la clave para comprender lo hasta ahora no explicado. El 13 de mayo por boca del Cnal. Sodano expresó el Sumo Pontífice que el "tercer secreto" es "una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura". Y el 17 de mayo en la audiencia semanal de los miércoles, explicó que "Al parecerme que los tiempos estaban maduros, he considerado oportuno hacer público el contenido de la así llamada tercera parte del secreto". El término "maduros" equivale al de "plenitud" de Gálatas 4, 4 [9]. Por eso dijo anteriormente: "La Iglesia del milenario

---

9 Gálatas, 4, 4, dice: "al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo". Se replicará que aún en el caso que "madurez" equivaliera a "plenitud", este pasaje se refiere a la Primera Venida de Cristo y entonces lo dicho por el Papa debe tener otro sentido. Sin embargo, en Efesios, 1, 10, "plenitud" está empleado en sentido escatológico.

debe declarar que está preparada en cualquier momento para recibir al Señor" [10].

Siendo "una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura" la clave de la visión es necesariamente bíblica. Y una interpretación bíblica será más ilustrativa que la interpretación teológica expuesta en el Comentario.

El Cnal. Sodano expresó en su Comunicado que la clave de lectura del texto debe ser simbólica lo que se impone desde que es una visión profética comparable a la de la Escritura. El lenguaje bíblico es en general simbólico porque las realidades sobrenaturales sólo pueden expresarse a través de símbolos humanos. Por eso la interpretación literal de la Escritura que es el principio fundamental establecido por el Magisterio de la Iglesia, ordinariamente debe ser literal-simbólica, aunque en ciertas ocasiones, entre ellas los detalles de la Pasión, debe ser literalísima o en literal crudo. Además no conviene confundir el sentido simbólico con el sentido alegórico a menudo ocurre [11].

El Cnal. Ratzinger en su Comentario dice que las revelaciones privadas tratan de "ayudarnos a comprender los signos de los tiempos y a encontrar la justa respuesta desde la fe". La interpretación bíblica de la "tercera parte" mostrará cuál el signo de los tiempos que nos señala la Santísima Virgen. Ese signo no puede estar constituido por los peligros que señala el comentario puesto que esos peligros ya fueron manifestados en la segunda parte y son notorios y difundidos diariamente por los medios. Y sobre todo no son secretos y menos en clave como el signo de la tercera parte.

El Santo Padre expresó que es una "visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura", y en ésta encontramos la afirmación profética de II Pedro, 4, 7 que habla por sí misma en clave bíblica y apocalíptica. Por consiguiente, es necesario considerar primero el cuadro

---

10 Discurso de Juan Pablo II a los obispos de la X región de EE.UU., Abril de 1988, publicado en *L'Osservatore Romano* Nº 1.023 de 7-Ago-1988. Respetando la neutralidad de la Iglesia sobre el regreso de Cristo consagrada por el Decreto de 21-Jul.-1944 triplemente ratificado, el Pontífice continúa diciendo "como que está preparada para continuar en alegre y fiel esperanza en espera de su venida".

11 Decir que el lenguaje de la Biblia es simbólico sin explicación alguna, ¿no significa el peligro de inducir en error? Porque generalmente por simbólico se entiende ficticio, supuesto, imaginativo, no realmente sucedido, y de ninguna manera es así. Por ejemplo, la Ascensión del Señor es un hecho histórico, realmente sucedido, atestiguado por muchos y sin embargo es simbólico. ¿Por qué? Porque el Cielo no está arriba ni abajo, el Cielo es estar en Dios, verlo y gozarlo sin velos. Y Dios está en todas partes: otro símbolo, porque el espacio y el tiempo son creados y por eso sería un poco más aproximado decir que ambos están en Dios. El gran maestro Leonardo Castellani explicó magníficamente la diferencia entre lo simbólico y lo alegórico. Véase Cap. 5.4 de *Tercer Milenio...*, obra cit.

inicial de la visión de Fátima para compararlo luego con la epístola petrina: "[...] al lado izquierdo de Nuestra Señora un poco más en lo alto a un Ángel con una espada de fuego en la mano izquierda; centelleando emitía llamas que parecía iban a incendiar el mundo; pero se apagaban al contacto con el esplendor que Nuestra Señora irradiaba con su mano derecha dirigida hacia él; el Ángel señalando la tierra con su mano derecha, dijo con fuerte voz: ¡Penitencia, Penitencia, Penitencia!".

Esta visión se corresponde con el pasaje esjatológico de II Pedro, 4, 7, por lo que resulta que tuvo perfecta razón el Cnal. Ratzinger cuando dijo que el "tercer secreto" se refiere a "la importancia de los últimos tiempos". Ese pasaje expresa: "Mas los cielos que ahora existen, y la tierra, se guardan por la misma palabra [la palabra de Dios], para el fuego en el día del juicio y del exterminio de los hombres malvados" (II Pedro, 3, 7).

Así pues, este pasaje se refiere al juicio revelado a través de toda la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, consecuencia de la Segunda Venida del Señor, "en el medio de la historia" [12]. No es el juicio universal que sigue al fin del mundo. El Cnal. Ratzinger habló de los "últimos tiempos" y rechaza que se trate del "fin del mundo". Lo cual concuerda con la afirmación de la Santísima Virgen de que después "será dado al mundo un cierto tiempo de paz". El juicio de que habla San Pedro es repetidamente mencionado en la Escritura con diversos nombres, "juicio de las naciones", "día grande de Yahvé", "día de ira", etc. He aquí tan sólo un par de pasajes:

"Y sucederá que en toda la tierra, dice Yahvé, serán exterminados los dos tercios, perecerán y quedará en ella sólo un tercio [...] Él invocará mi nombre" (Zacarías, 13, 8-9).

"Yo he destruido las naciones, han sido arrasadas sus ciudades, he devastado sus calles, de modo que nadie transita; sus ciudades están devastadas; han quedado sin habitantes [...] Entonces volveré a dar a los pueblos labios puros, para que todos invoquen el nombre de Yahvé, y le sirvan de común acuerdo" (Sofonías, 3, 6-9).

El mismo exterminio pero expresado en otra forma, está en Apocalipsis 19, 19 contra los seguidores del Anticristo y del Falso Profeta, luego que estos "fueron lanzados vivos en el estanque de fuego que arde con azufre": "Fueron muertos con la espada que sale de la boca del que estaba montado en el caballo; y todas las aves del cielo se hartaron de la carne de ellos".

---

12 677 del Catecismo de la Iglesia.

Dicho en otra forma se trata del "exterminio de los hombres malvados" de que habla expresamente la Epístola de San Pedro. El "montado en el caballo blanco" es Cristo glorioso y está descrito así:

"En esto vi el cielo abierto, y he aquí un caballo blanco, y el que estaba montado sobre él se llamaba Fiel y Veraz, el cual juzga con justicia, y combate. Eran sus ojos como llamas de fuego, y tenía en la cabeza muchas diademas y un nombre que nadie entiende sino Él mismo. Y vestía una ropa teñida de sangre; y Él se llama el Verbo de Dios. Y los ejércitos que hay en el cielo lo seguían vestidos de un lino finísimo, blanco y limpio, en caballos blancos. Y de la boca de Él salía una espada de dos filos para herir con ella a las gentes. Y Él las ha de gobernar con cetro de hierro; y Él mismo pisa el lagar del vino del furor de la ira del Dios omnipotente; y tiene escrito en su vestidura y en el muslo: Rey de los reyes y Señor de los señores" (Apoc., 19, 11-16) [13].

El pasaje de la Epístola de San Pedro es la clave que introduce en el proceso esjatológico que comprende la manifestación del Anticristo, la "cesación del sacrificio perpetuo" y "la abominación de la desolación en el lugar santo" [14], precedidos por la apostasía universal. Y por tanto, queda en claro el mensaje del cuadro inicial: el Ángel Exterminador está por cumplir su misión con la espada de fuego y grita "¡Penitencia, Penitencia, Penitencia!". Es la conminación a salvarse del "día de ira" mediante la penitencia, refugiándose bajo el resplandor de María Santísima, instrumento de la misericordia de su Hijo. Obsérvese que ya no bastan la oración, la conversión, el perdón, el ayuno, que se suponen, es necesaria la penitencia y la repetición marca la gran urgencia y la gran intensidad que debe asumir.

El cuadro subsiguiente representa los mártires de este siglo pero específicamente aquellos de la Pasión de la Iglesia bajo el Anticristo y el Falso Profeta. Un mensaje de terrible conminación pero también un camino de Salvación y Esperanza.

---

13 De estas citas a las que podrían agregarse muchas otras, y en particular de la epístola de San Pedro, surge que la imagen de la visión es típicamente bíblica y apocalíptica, y justifica la afirmación del Papa de que se trata de "una visión profética de valor comparable a la de la Sagrada Escritura". Entonces, ¿cómo puede decir el Comentario "La conclusión del "secreto" recuerda imágenes que Lucía puede haber visto en libros de piedad y cuyo contenido deriva de antiguas intuiciones de fe"? ¿Deriva de "antiguas intuiciones de fe" o de la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura? Además, cuando Sor Lucía puso por escrito el "tercer secreto" tenía 37 años y era una religiosa profesa, no una niña analfabeta e ignorante.

14 Mateo 24, 15; Marcos 13, 14; Daniel 8, 15 y ss.; 9, 24-27. El Dr. Luis Lenguas (Uruguay) tiene un estudio sobre la "última semana de Daniel", magnífico, no superado hasta ahora, en el que incluso llega a descubrir en la Sagrada Escritura la duración del "día de ira". Puede verse en "La exégesis del Dr. Luis Lenguas y la Ultima Semana de Daniel", Cap 17.6 de *Tercer Milenio*..., obra cit.

He ahí las razones de cuarenta años de negativas a publicarlo y de la decisión de Juan Pablo II de hacerlo ahora... No se olvide que el Santo Padre explicó que su decisión se debía a que los tiempos habían llegado a su madurez. Y téngase presente también que dijo anteriormente que "La Iglesia del milenario debe declarar que está preparada en cualquier momento para recibir al Señor".

Pero la Santísima Virgen dice que al final "será dado al mundo un cierto tiempo de paz". Es decir, "La Civilización del Amor y de la Paz", "La paz de Cristo en el Reino de Cristo", donde se hará "tu voluntad así en la tierra como en el Cielo" y habrá "un solo rebaño y un solo pastor", con la Iglesia restaurada y glorificada, exaltada, todo debido al "nuevo Pentecostés". "Un cierto tiempo" no precisado por la Santísima Virgen pero precisado en la Sagrada Escritura seis veces y ello en seis versículos consecutivos... [15].

---

15 Apoc., 20, 2-7. El Cnal. Ratzinger desarrolla "un intento de interpretación", lo quiere decir que no es ni oficial ni obligatoria. Por tanto, se puede optar entre la interpretación teológica y la interpretación bíblica del "tercer secreto". Ésta es más concreta y mucho más de acuerdo con los conceptos emitidos por el Santo Padre Juan Pablo II y sobre todo, muestra el verdadero significado Esjatológico de las apariciones de Fátima, no sólo del "tercer secreto".

LA PURIFICACIÓN DEL HOMBRE EN LA DIVINA COMEDIA DE DANTE

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES

EN una carta dirigida al Can Grande de la Scala, afirmaba Dante que la finalidad de la *Divina Comedia* consistía en «apartar a los mortales, mientras viven aquí abajo, del estado de miseria y llevarlos al estado de felicidad» [1]; añadiendo poco más adelante que «el género filosófico, al que pertenece la obra por entero y cada una de sus partes, es el género moral o ética, pues la obra y sus partes no van encaminadas a la pura especulación, sino a la acción» [2].

Acorde con este fin, la máxima obra dantesca muestra el itinerario del espíritu viador que se mueve de la esclavitud del pecado a la libertad de la gracia. Y por eso, tal vez no sea desacertado ver en la estructura del Poema el triple grado del adelantamiento espiritual reseñado por una larga tradición cristiana: el de los incipientes, proficientes y perfectos [3]. Se trataría, entonces, de un auténtico *itinerario* del hombre interior que va pasando a través de etapas *verdaderamente transformantes*: el conocimiento y rechazo del pecado, tipificado por Dante en la experiencia del Infierno, la purgación de las tendencias afectivas en el Purgatorio, y la transformación definitiva obrada por la «*charitas*» en el Paraíso.

---

1 Dante Alighieri, *Carta al Can Grande de la Scala*, nº 15; en *Obras completas de Dante Alighieri*, B.A.C., Madrid 1973, p. 816.

2 Ibid., nº 16. Sobre la finalidad moral del Poema se han escrito algunos trabajos específicos como los de Busnelli, G., *L'etica nicomaquea e l'ordinamento morale nell'Inferno dantesco*, Bologna, 1907; *L'ordinamento morale del Purgatorio dantesco*, Roma, 1908; *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco*, Città di Castello, 1911; o el de Francisco Soldati, *Il disegno morale nella Divina Commedia*, Treviso, 1904.

3 «El estado de servidumbre y de libertad espiritual se divide según tres momentos, a saber, según un *principio*, al cual corresponde el estado de los incipientes; según un *medio*, al que pertenece el estado de los aprovechantes; y según en *término* al que pertence el estado de los perfectos» (Santo Tomás, S. Th., II-II, 183, 4).

Podemos decir, pues, que la Divina Comedia representa el itinerario que va del hombre caído y herido por el pecado al hombre transformado por la contemplación divina.

1. Algunos elementos antropológicos de la Divina Comedia

Dante –en cuanto personaje principal de la *Commedia*– representa al *homo viator*; y a lo largo de su peregrinación, nos hace contemplar la creatura racional en los diversos estados que puede alcanzar su grandeza y su miseria.

Si Dios se espeja en todas sus creaturas, como dirá en el Paraíso [4], particularmente lo hace en el hombre que es imagen suya y lleva su impronta. Tres prerrogativas atribuye Dante a la creatura racional en el canto *VII* del Paraíso: inmortalidad, libertad, semejanza de Dios:

Ciò che da lei senza mezzo distilla
non ha poi fine, perchè non si move
la sua imprenta, quand'ella sigilla.
Ciò che da essa senza mezzo piove,
libero è tutto, perchè non soggiace
alla virtute delle cose nuove.
Più l'è conforme, e però più le piace;
chè l'ardor santo, ch'ogni cosa raggia,
nella più somigliante è più vivace.
Di tutte queste cose s'avvantaggia
l'umana creatura, e s'una manca,
di sua nobilità convien che caggia [5].

Aquello que de ella [*la divina bondad*] sin mediación procede
no tiene fin, porque no se mueve
su impronta, cuando ella la imprime.
Aquello que llueve de ella sin mediación,
libre plenamente es, porque no subyace
al poder de las cosas nuevas.
Más se le parece, y más también le place;
que el ardor santo, que todo lo irradia,

---

[4] Cf. Par. I,1-2.
[5] Par. VII,67-78.

en lo que le es más semejante es más vivaz.
De todas estas cosas goza ventaja
la humana creatura, y si una falta,
es preciso que de su nobleza caiga.

Es *inmortal* porque su alma procede de Dios sin mediación de creatura alguna. Por eso lleva la impronta de su artista único: y el sello de Dios no se borra jamás, dice el Poeta.

Por el mismo motivo *es libre*, porque sólo está sometida a Aquél que la hizo y no a las cosas *nuevas* (como llama Dante a todo lo que no es Dios; son nuevas por relación la eternidad divina) que no han tenido parte en su creación: sólo Dios la atraerá, por eso, con necesidad. La magnífica concepción de la libertad humana en Dante es consecuencia de su teoría del amor que es, de hecho, la que hace de perno a la organización del Purgatorio expuesta en el canto *XVII*. El primer movimiento que Dante advierte en Dios y en las creaturas es el amor: Dios es amor por esencia; la creatura, en cuanto refleja la imagen divina, dice orden al amor:

«Nè creator nè creatura mai»
cominciò el, «figliuol, fu sanza amore
o naturale o d'animo; e tu'l sai...» [6].

«Hijito mío, ni el Creador ni la creatura jamás –comenzó él [Virgilio]– existió sin amor, sea natural o espiritual; y eso tú lo sabes...». El alma, creada con la disposición a amar, pasa de la potencia al acto según que las cosas por ella percibidas, se le presentan con la fuerza de una particular atracción. Según esto, el amor se distingue para Dante –como para toda la tradición filosófica en que se mueve– en natural o instintivo, sensitivo y racional. El natural es la inclinación propia de las cosas hacia su propio bien, antecedentemente a cualquier conocimiento, y no puede, por tanto, equivocarse; el sensitivo nace del repliegue del alma sobre las imágenes de las cosas; el intelectual o electivo nace de la espiritualidad del alma. La estructura del Purgatorio dantesco se funda así sobre el problema del tercero, amor de elección, el único sujeto a error voluntario, como diremos poco más adelante.

Finalmente el hombre es *semejante a Dios*, y en cuanto semejante *más agradable*, ya que el amor divino más se irradia y brilla en quien más se le parece. Escribe Dante en el *Convitto* [7]: «Cada efecto conser-

6 Pur. XVII, 91-93.
7 El Convite, III, 2, 5-6.

va algo de la naturaleza de su causa... Y cuanto más noble es una forma, tanto más tiene de esa naturaleza; por eso el alma humana, que es la forma más noble de todas las engendradas bajo el cielo, recibe más de la naturaleza divina que cualquier otra». Esta semejanza a la que se refiere Dante aquí es efecto de la *gracia*; la «imago similitudinis», imagen de semejanza, que añade a la «imago creationis», imagen de creación [8], la perfección de la participación de la naturaleza divina («el hombre mediante la gracia adquiere la semejanza de Dios» [9]).

En estas tres notas consiste la nobleza de la creatura humana y basta que falte una de ellas para que decaiga de su condición. Pero mientras que la primera no puede perderse por pertenecer a la esencia del hombre, las otras dos –siendo propias del orden moral– son arrebatadas por el pecado:

Solo il peccato è quel che la disfranca,
e falla dissimìle al sommo bene,
perchè del lume suo poco s'imbianca [10].

«Sólo el pecado es el que le arrebata su libertad (*disfranca*), haciéndola disímil del sumo bien, porque de su luz poco se blanquea». El pecado le quita, pues, la libertad verdadera y la semejanza de gracia.

Retomando el canto *XVII* del Purgatorio, Dante precisa la teoría del amor electivo diciendo que en cuanto el alma dirige su amor hacia Dios no puede pecar, pues Dios mueve el universo hacia Sí como causa final. El amor voluntario no puede, de este modo, errar en cuanto tiende al primer Bien. El defecto de la creatura racional consistirá, en cambio, en una deformación de su amor, ya sea porque dirige su tendencia hacia el mal objeto (*per malo obietto);* o por la negligencia usada en el amor de Dios (*per poco di vigore*); o, finalmente, por el amor excesivo respecto de los bienes finitos (*per troppo di vigore*) [11]. El amor es malo *por su objeto* cuando desea el mal del prójimo, constituyendo la raíz de la soberbia (el amor de la propia excelencia hasta el desprecio de los derechos ajenos), la envidia (la tristeza de los dones ajenos) y la ira (el apetito desordenado de vengarse del prójimo); en cambio, cuando se mueve lentamente hacia el bien, con *negligencia*

---

[8] Cf. Santo Tomás, Contra Gentiles III, 25: «la creatura intelectual se asemeja principalmente a Dios por hecho de ser inteligente, pues tiene, sobre todas las demás creaturas, esta semejanza que incluye todas las otras».

[9] Cf. Santo Tomás, Suma Contra Gentiles III, 151.

[10] Par. VII,79-81.

[11] Cf. Pur. XVII,95-96.

de movimiento, se cae en la acidia; si, en cambio, el amor hacia los bienes de este mundo es demasiado ardiente, *con exceso de vigor*, dará origen a las tendencias de la avaricia, la gula y la lujuria.

El texto del Paraíso que hablaba de las tres prerrogativas del hombre continúa diciendo:

> *Ed in sua dignità mai non rivene,*
> *se non riempie dove colpa vota,*
> *contra mal dilettar con giuste pene* [12].

«Y no vuelve nunca a su dignidad si no torna a llenar donde la culpa ha hecho un vacío, [castigando] el mal placer con justas penas». La dignidad de la creatura queda truncada mientras no vuelve a colmar el vacío provocado por la culpa, con sus malos placeres, sus *«mala mentis gaudia»*, como decía Virgilio [13].

Precisamente en su itinerario Dante ve a este hombre que ha perdido y torna a recuperar sus prerrogativas de nobleza; es un itinerario de purificación y recuperación de la libertad auténtica. Es la *búsqueda de la libertad primera*, fruto de la gracia, debilitada o perdida por el pecado. Por eso, cuando al entrar en el Purgatorio Dante y su guía Virgilio encuentran a Catón, Virgilio dice a este último, hablándole de su discípulo:

> *Or ti piaccia gradir la sua venuta:*
> libertà va cercando, ch'è sì cara,
> *come sa chi per lei vita rifiuta* [14].

«Dígnate aceptar complacido su venida, pues *va buscando la libertad, que es tan amada*, como sabe quien por ella ha rechazado la misma vida» (alusión a la muerte de Catón).

Por este motivo en el Infierno nos hace contemplar al hombre dominado por sus pasiones, esclavizado y deformado por sus vicios. Toda la psicología del pecador y del condenado se devela en sus aberraciones más crudas. Con un sentido altamente dramático el Poeta descubre el fondo de la bestialidad y de la irracionalidad humana. Es el hombre que se ha constituido en *perduta gente* [15].

---

12 Par. VII,82-84.
13 Virgilio, Aen. VI, 278.
14 Pur. I,70-73.
15 Inf. III,3.

En cambio, en el Purgatorio pone de manifiesto la llama de bondad que obra, por la acción de Dios, en el corazón del hombre conduciéndolo a la liberación de sus pasiones. Es el hombre que ha alcanzado –por la gracia– el arrepentimiento y por ello, en medio de sus reconocidas miserias, puede alzar los ojos a Dios [16]. El hombre que vemos en el Purgatorio describe al hombre en su estado actual de *viator* terreno. Por eso aparece *estrechamente sumergido en la conciencia del «tiempo»* que le ha sido concedido para el combate, «ad agonem», por su salvación. Se entiende así el apuro por obrar el bien que apremia a las almas que Dante encuentra en su camino, redimiendo el tiempo malusado o que negligentemente administraron en la tierra; lo cual es también una advertencia al hombre medido por el tiempo de su existencia actual y fugaz:

Ratto, ratto, che il tempo no si perda
per poco amor –gridavan gli altri appresso,
–chè studio di ben far grazia rinverda [17].

«Pronto, pronto, exclamaban otros en pos de ellos; que el tiempo no se pierda por poco amor, a fin de que la dedicación al bien obrar haga reverdecer la gracia».

En el Paraíso celeste, finalmente, el hombre es presentado en la sublimación de la comunión beatificante. Es el hombre sumergido en la victoria definitiva e irreversible, hecho luz mediante la gracia y la caridad transformante. El hombre que encuentra la felicidad que le es propia como creatura hecha a semejanza de Dios, a saber, en la visión de Dios: *«solo in lui veder ha la sua pace»* [18], sólo encuentra su paz en ver a Dios. Retomaremos esto.

Ahora bien, en esta concepción del hombre y su purificación, tiene un lugar muy importante el rol que Dante asigna al Paraíso terrenal que él coloca en la cima del monte del Purgatorio.

2. El Paraíso adamitico

Al llegar a la cima del Purgatorio –figurado por el Poeta como una montaña cónica y trunca en su cumbre– Dante encuentra el *Paraíso Terrenal*: «El Sumo Bien, que se complace sólo en Sí mismo, hizo al

16 Como hace Manfredo moribundo: cf. Pur III.
17 Pur. XVIII,103-105.
18 Par. XXX,102.

hombre bueno y apto para el bien y le dio este sitio, como arras en señal de eterna paz. El hombre por sus culpas, permaneció aquí poco tiempo: por sus culpas cambió su honesta sonrisa y su dulce pasatiempo en llanto y tristeza» [19]. «Aquí prendió inocente la raíz humana» (*Qui fu innocente l'umana radice* [20]). Al llegar a la cima del Purgatorio, termina la purificación del Poeta. No es de extrañar, entonces, que imagine en la cumbre el Paraíso adámico: el Poeta ascenderá al Cielo desde el mismo lugar del que debía escalarlo el primer hombre en el plan de Dios [21].

Pero en Dante, el que el Paraíso terrenal corone la escalonada purificación significa el retorno del hombre, por medio de la purificación del pecado y del amor al bien, a la pureza original, al *hombre armónico* destinado por Dios para señor de la Creación. El Paraíso terrestre, como dice Beatriz, es el lugar donde el hombre es feliz:

> *Come degnasti d'accedere al monte?*
> *non sapei tu che* qui è l'uom felice? [22].
>
> «¿Cómo te dignaste subir al monte?
> ¿No sabías que aquí el hombre es feliz?».

Dante nos muestra de este modo las tres etapas morales del estado humano, a saber, la del hombre *animal*, la del hombre *armónico* y finalmente la del hombre *beatificado* y *transformado*. El hombre animal es precisamente el que ha iniciado este Itinerario ético y por eso Dante lo figuraba en el lugar propio de las bestias, la selva:

> *Nel mezzo del cammin di nostra vita*
> *mi ritrovai per una selva oscura*
> *chè la diritta via era smarrita.*
> *Ah quanto a dir qual era è cosa dura*
> *esta selva selvaggia e aspra e forte*
> *che nel pensier rinova la paura!*
> *Tant'è amara che poco è più morte...* [23].

---

[19] Pur. XXVIII,91-96.

[20] Pur. XXVIII,142.

[21] Dicho sea de paso, la idea de colocar el Paraíso Terrestre sobre un monte no fue una novedad dantesca; se debe a los Padres de la Iglesia oriental; de san Juan Damasceno la hipótesis pasó, ampliándose, al venerable Beda, a Abelardo, Pedro Comestor, Pedro Lombardo.

[22] Pur. XXX,74-75.

[23] Inf. I,1-7.

«A la mitad del camino de nuestra vida me encontré en una selva oscura, por haberme apartado de la recta vía. ¡Ah! ¡Cuán penoso me sería decir lo salvaje, áspera y espesa que era esta selva, cuyo recuerdo renueva mi temor; temor tan triste, que la muerte no lo es tanto!». El Poeta nos coloca frente al hombre caído y presentado en el estado moral más infeliz, dormido en el vicio:

Io non so ben ridir com'io v'entrai
tant'era pieno di sonno a quel punto
che la verace via abbandonai [24].

«No sabría decir fijamente cómo entré allí; tan adormecido estaba cuando abandoné el verdadero camino».

La ascensión del Purgatorio significa, de este modo, la recuperación del hombre *armónico*, o lo que es lo mismo, el hombre *racionalmente recto y perfeccionado por los dones divinos*, porque tal armonía natural corresponde al gobierno de la inteligencia y la sujeción de las potencias inferiores a ella, obra de la naturaleza perfeccionada por la justicia original. La justicia original era un don (o conjunto de dones) ya irrecuperable (salvo la gracia, que es su raíz); Dante lo sabe. Esta re-ascención del hombre desde su caída se hace a través de la obra purificadora de las virtudes y de la gracia. Se trata pues del *retorno al hombre virtuoso* en el cual la razón realiza el equilibrio de las potencias; como consecuencia en el hombre se rehace la síntesis cósmica con que Dios creó a Adán, volviendo a constituirse rigurosamente como rey de la Creación. En el hombre, escribe en efecto Santo Tomás, están presentes en cierto modo todas las cosas. De ahí que, en la medida en que el hombre es dueño de sí mismo, también enseñoreará las demás cosas. En él coexisten cuatro dimensiones unificadas en orden admirable: la *razón*, por la cual de algún modo se asemeja a los ángeles; la *sensibilidad* por la que participa del mundo animal; sus *tendencias vegetativas*, por las que forma parte del mundo vegetal; y el *cuerpo* biológicamente considerado, por el que pertenece al orden sustancial [25]. Adán fue pensado y plasmado por Dios con una admirable coherencia interior entre todas sus dimensiones; y ésta unidad era la obra arquitectónica de la inteligencia perfeccionada por los dones de justicia original. Se logró, así, en el Paraíso la admirable concordancia entre el microcosmos humano y el macrocosmos en el que éste había

---

24 Inf. I,10-12.
25 Cf. S.Th., I, 96, 2.

sido colocado. De este modo, el hombre había sido llamado a ejercer sobre lo creado una *reyecía auténtica* y no ficticia o puramente simbólica; y aunque no llegara con su poder efectivo a gobernar los confines inimaginables del universo, ejercía, en cambio, un gobierno real sobre todo el ser creado presente, resumido y sometido en su misma persona.

El *pecado* introdujo primordialmente el resquebrajamiento interior; consecuentemente la desarmonía exterior y el desequilibrio del hombre frente a lo que antes enseñoreaba sin dificultad. La purificación descrita por Dante en el Purgatorio se ordena a manifestar la necesidad del retorno del hombre, simbolizado en el mismo Poeta, al Adán fontal. Todas las tendencias, nobles en sí, que el pecado original ha torcido hacia los bienes de la tierra, son rectificadas en los escalones del Purgatorio volviendo a su cauce original perfeccionando al hombre y glorificando a Dios.

Por eso, al terminar el ascenso por los jirones del Purgatorio, Dante –como figura del hombre universal– recupera su integridad, y antes de dejarlo para que inicie su ascensión al Paraíso celeste, Virgilio puede decirle:

> *«Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,*
> *e fallo fora non fare a suo senno:*
> *per ch'io te sovra te corono e mitrio»* [26].

«Libre, recto y sano tienes tu albedrío, y error sería no seguir lo que él te dicte; así pues, ensalzándote sobre ti mismo, te ciño la corona y la mitra». El gran comentador Scartazzini señala con justeza que esta última expresión significa: «te proclamo plenamente señor de ti mismo»; y agrega: «pero a esta solemne sentencia le da colorido y fuerza con las imágenes de la corona y de la mitra, aquélla signo de la autoridad temporal, ésta de la espiritual. Excelente nos parece –añade– la glosa de *L'Ottimo Commento* [27]: 'A ti te hago rector y pastor de ti mismo' (*te sopra te fo rettore e pastore*» [28].

Sin embargo, el Paraíso adámico fue dado al hombre en *arras* del Paraíso celeste, es decir, como provisorio y preparatorio, para que allí contemplase las *primizie de l'eterno piacer*, «las primicias del placer eterno» [29] y, prendase su alma en esas realidades sobrenaturales que

---

[26] Pur. XXVII,140-142.

[27] Cf. L'Ottimo Commento della Divina Commedia, Ed. por Alessandro Torri, Pisa, 1827-1829; 3 vol.

[28] Cf. Scartazzini, en «La Divina Commedia. Testo critico della società dantesca italiana, riveduto col commento scartazziniano», Milano 1983; cf. notas de p. 546.

[29] Pur. XXIX,31-32.

aún no gozaba en visión pero que ya veía participadas en aquel retazo de «cielo terreno».

3. La misteriosa visión de la Iglesia [30]

Al llegar a este punto Dante inserta una de las escenas más extrañas, difíciles y plenas de significado de todo el Poema, integrando a su acopio figurativo y alegórico el simbolismo de los profetas del Antiguo Testamento y del Apocalipsis. La grandiosa imagen de los cantos *XXIX* a *XXXIII* del Purgatorio es al mismo tiempo una conceptualización, una historia y una profecía de la Iglesia. Dante ve, en el enigma del tiempo, la obra definitiva de la humana salvación; una Iglesia por tanto militante y purgante que, superadas las vías penitenciales, se dispone al triunfo escatológico.

Todo se desarrolla como un inmenso cuadro alegórico. Estando aún en el Paraíso terrestre Dante presencia una visión que se desarrolla en dos movimientos: uno preponderantemente teológico y atemporal; otro particularmente histórico. En el *primero* [31] un cortejo procesional desfila delante de sus ojos: es el Triunfo de la Iglesia. Avanza primero el pueblo de Israel (simbolizado en candelabros llameantes) que ha vivido en la esperanza de la Redención, y en tal sentido forma parte del Cuerpo Mistico [32]. Son guiados por los libros inspirados y van cantando el elogio de la Madre de la Iglesia: *Tutti cantavan: «Benedicta tu nelle figlie di Adamo, e benedette siano in eterno le belleze tue!»* [33]. Inmediatamente después siguen los cuatro evangelistas observados a través de sus atributos proféticos. Tras de ellos aparece el misterioso Grifo, combinación de águila y león, que simboliza a Cristo de modo semejante al que usaban para describirlo algunos autores de la tradición recogida por Isidoro de Sevilla al decir: «Cristo es león por su reinado y fortaleza, águila porque con su resurrección regresó a las altu-

---

[30] Cf. Elio Venier, *Dante Cristiano Impegnato*, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1989, pp. 271-310; G. Salvadori, *La mirabile visione del Paradiso terrestre*, Torino, 1962.

[31] Pur. XXIX-XXXII.

[32] Concepto caro a la tradición, ampliamente desarrollado por San Agustín en *De Civitate Dei*, que hace comenzar la Iglesia peregrinante con Abel, el justo; Santo Tomás de Aquino lo asume avocándose oportunamente a mostrar cómo en el Antiguo Testamento ya estaba presente la fe en el misterio de la Encarnación (ellos creyeron venturo lo que nosotros confesamos venido), la esperanza y la caridad teologales, estableciendo de este modo un lazo de unidad entre los santos de uno y otro Testamento que escapa al sucederse histórico para enlazarse mutuamente a través del misterio central de Cristo (cf. I-II, 107, 1 ad 3; II-II, 2, 7; I-II, 107, 1 ad 1).

[33] Pur. XXIX, 85.

ras». La parte aguileña del Grifo simboliza la divinidad y tiene por eso el color del oro. El aspecto leonino significa la naturaleza humana y refleja por su parte el blanco de la inocencia y el rojo de la sangre redentora.

El Grifo, Cristo, es quien, como auriga, guía el carro triunfal, símbolo de la Iglesia. En torno a éste danzan las virtudes teologales y cardinales reconocibles en sus colores y atributos; detrás del carro la procesión se completa con los apóstoles, profetas y santos del Nuevo Testamento.

El carro está construido de la misma madera del árbol que dominaba en tiempos adámicos el centro del Paraíso. El Grifo lo ata a éste y la planta, marchitada y seca por tantos siglos de pecado reverdece con su contacto. Tras esto el Grifo asciende al cielo.

El *segundo momento* [34] muestra el drama histórico y humano de la Iglesia. Tras la ascensión del auriga, una sucesión de animales atacan al carro que ha quedado en medio del Paraíso. Un *águila* depredadora, símbolo del Imperio en su función de brazo perseguidor, se abate sobre el carro haciendo que se pliegue como una «navecilla agitada por la tormenta» [35]. Tras el águila una *zorra*, simbolizando la astucia de la herejía, golpea no externamente sino en el interior mismo de la Iglesia, pero es puesta en fuga por la fe (simbolizada en Beatriz). Nuevamente el *águila* desciende no ya para perseguir sino para confundir e identificar el poder espiritual de la Iglesia con el temporal y sumirla en el mar de las contingencias humanas, políticas y temporales. Finalmente, la atacará personalmente el *dragón*, el mismo Satanás. Pero Beatriz, con una misteriosa profecía, promete a Dante «uno» que ha de venir y librará definitivamente a la Iglesia de sus enemigos exteriores y de las manchas y deformidades que el dragón ha conseguido colar en ella.

Llama la atención tanto el hecho de introducir toda esta alegoría precisamente en el Paraíso terrestre, cuanto el que éste sea figurado en el Purgatorio. Es evidente que el presentar la dimensión divino-humana de la Iglesia en este momento y lugar no puede responder a un anacronismo del Poema. Dante se muestra, por el contrario, inflexiblemente lógico en la estructuración de cada uno de los Cánticos. Entonces, la presencia de la Iglesia en este lugar, debe ser la consecuencia del concepto teológico que Dante tiene de la Iglesia y de su idea del Purgatorio. El Purgatorio es una preparación purificadora para la unión con Dios. Y el puente que une la cima del Purgatorio dantesco con el Paraíso celeste es el Jardín de Adán, que a su vez se identifica

[34] Pur. XXXII.

[35] Pur. XXXII, 116.

con el misterio de la Iglesia. Todo esto significa que, para Dante, el retorno al Hombre armónico del Paraíso no se verifica por una especie de retroceso histórico, sino por una ascensión teológica: el hombre para recuperar la inocencia perdida no puede volver al Adán histórico ni al Huerto material del Génesis. Este retorno, purificación, perfección y unión con el Paraíso celeste, se producirá en un Paraíso Terrestre Espiritual que es el seno de la Iglesia. Es precisamente la Iglesia la que hace reverdecer el árbol marchito colocado en el centro del Edén: el árbol que debía dar la vida sobrenatural y por lo tanto el conocimiento y el amor de Dios.

Para Dante la Iglesia reasume (y sobrepasa), en los providenciales planes de Dios, la misión del Paraíso terrestre: el lugar donde Dios se pasea entre los hombres, la antesala del Paraíso definitivo y el lugar donde el hombre alcanza su más alta perfección moral.

4. La transformación definitiva

El Paraíso Celeste significa, en la *Commedia*, la etapa de espiritualización y transformación definitiva. Dante pondrá esta «purificación-transformación» en relación con la *contemplación* de las verdades eternas espejadas en la creación y particularmente en la contemplación de Dios, ya que «solo in lui vedere ha la sua pace», sólo en verlo a El alcanza su reposo [36]. Es un reflejo de la exclamación agustiniana: «*Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*»: nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón estará inquieto mientras no descanse en Ti [37].

A medida que Dante es llevado por Beatriz (símbolo de la teología) de esfera en esfera, el Poeta va aumentando su perfección. Tales esferas celestiales no son distintos lugares sino los diversos grados de participación de la beatitud de Dios. Este progreso de alguna manera se trasluce en la transformación luminosa que va envolviendo a Beatriz a medida que van transitando los diferentes cielos: «*ch'i'vidi far più bella*» [38] (allí la vi tornarse más bella).

Este camino transformativo se realiza principalmente a través del ejercicio de las virtudes teologales, que orientan nuestras potencias espirituales directamente hacia Dios. Por ello, llegando ya a los últimos peldaños de la perfección, el Poeta figura que es examinado sobre ca-

---

36 Par. XXX,102.
37 San Agustín, Confesiones I, 1.
38 Par. VIII,15.

da una de las tres virtudes [39]: sobre la fe lo examina san Pedro; sobre la tensión de la esperanza, Santiago; sobre el amor de caridad, el Apóstol san Juan.

El término final de la perfección humana lo alcanza en la contemplación de Dios. El mismo Dante lo expresa en la Carta dirigida al Can Grande de la Scala: «A lo largo de toda esta parte [el Paraíso] el método es ascendente, subiendo de cielo en cielo, y describiendo las almas bienaventuradas que se encuentran en cada esfera y aquella verdadera bienandanza que consiste en sentir el principio de la verdad; como lo manifiesta Juan cuando dice: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Dios verdadero*, etc., y Boecio en el libro tercero *De la Consolación* donde dice: *El fin último es verte a Ti*... Y como el hallazgo del principio o ser primero, es decir, Dios, implica el cese de toda investigación ulterior, por ser El alfa y omega, esto es, principio y fin, como lo demuestra la visión de Juan, el tratado termina en el mismo Dios, que es bendecido por los siglos» [40].

En el canto *XXXII* del Paraíso Beatríz deja la guía en manos de Bernardo de Claraval, símbolo para Dante de la contemplación amante, el cual prepara la mirada del Poeta para recibir la última transformación haciéndole previamente gustar la contemplación del rostro de María, Aquella *«ch'a Cristo più somiglia, chè la sua chiarezza sola ti pu' disporre a veder Cristo»* [41]: el rostro que más se asemeja a Cristo, cuya sola claridad puede disponerlo para ver a Cristo.

Cuando finalmente eleva sus ojos a Dios, su pluma calla; la transformación obrada por la contemplación es total, pues:

... Già volgeva il mio disio e'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle [42].

... Ya giraba mi querer y mi deseo
como la rueda que igualmente es movida
por el Amor que mueve el cielo y las estrellas.

---

39 Cf. Par. XXIV-XXVI.
40 Dante, *Carta...*, op.cit., nº 33.
41 Par. XXXII,85-87.
42 Par. XXXIII,143-145.

XII Exposición del Libro Católico

"ABRAN LAS PUERTAS A CRISTO, REDENTOR DEL HOMBRE"

Organiza
Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico

Auspicia
Federación de Círculos Católicos de Obreros

Programa de Actividades

El horario de la Exposición es:
Lunes a Viernes de 8:00 a 22:30 hs.
Sábados de 9:00 a 21:00 hs. ~ Domingos de 16:00 a 21:00 hs.
Todos los actos comienzan a las 19:30 hs. en punto

Centro Cultural Padre Federico Grote
Junín 1063 ~ Capital Federal

Lunes 4 de Septiembre

ACTO INAUGURAL - 19.30 hs.

INAUGURACIÓN Y BENDICIÓN

S.E.R. Mons. Héctor Aguer, Arzobispo de La Plata

ORACIÓN INICIAL

Pbro. Lic. Carlos Alberto Accaputo, Asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros

BIENVENIDA

Sr. Oscar Compagnucci, Presidente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros ~ Sr. Manuel Outeda Blanco, Presidente del Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico

ENTREGA DE PREMIOS

Estatuilla "Padre Leonardo Castellani" *(autora: María Alba Blotta)*
Reciben este año: Rvdo. Mons. Juan Antonio Presas
Dr. Juan Carlos Zuretti

VI Certamen Literario Católico Nacional
"Cardenal Antonio Quarracino"
Jurado: Dr. Jorge Ferro, Lic. María Luisa Olsen de Serrano Redonnet y Prof. María Elena Vigliani de La Rosa

Faja de Honor "Padre Leonardo Castellani"
Jurado: Dr. Pedro Luis Barcia, Prof. Enrique Mayochi y Prof. Alicia Chiappe de López Olaciregui.

Galardón "Cruz del Sur".
Reciben este año: EDENOR S. A.

Locución: Centro de Profesionales de Acción Católica "Santo Tomás de Aquino"
Con la actuación del Coro del Profesorado del CONSUDEC
Director: Marcelo Centurión

Martes 5 de Septiembre

MESA REDONDA - 19.30 hs.

Homenaje al R. P. Federico Grote en el 60° Aniversario de su fallecimiento (1940-2000). Y en el Centenario de la aparición del Diario *El Pueblo* (1900-2000)

A cargo de S.E.R. Mons. Antonio Juan Baseotto (Obispo de Añatuya), Dr. Néstor Auza (Miembro de Número de la Academia Nacional de Historia), Prof. Enrique Mayochi (Presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina), Pbro. Dr. César Salvador Sturba (Vice Asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros), Sr. Oscar Compagnucci (Presidente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros)

Colocación de placa en recuerdo y homenaje al R. P. Federico Grote, en el hall central del Centro Cultural que lleva su nombre y donde, por siete años consecutivos, se ha realizado esta Muestra

Miércoles 6 de Septiembre

CONFERENCIA - 19.30 hs.
En adhesión al Encuentro Eucarístico Nacional (Córdoba)

TEMA: *En la Eucaristía, Jesucristo resucitado y glorificado manifiesta la continuidad de su Encarnación*
ORADOR: Pbro. Dr. Ignacio Andereggen (Profesor de Teología y Filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y en la Universidad Católica Argentina)

Jueves 7 de Septiembre

CONFERENCIA - 19.30 hs.

TEMA: *Reconciliación y solidaridad. Crear una cultura de solidaridad es una obra de justicia y de paz.*
ORADOR**:** Dr. Carlos Velasco Suárez (Doctor en medicina. Profesor de psiquiatría en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad Austral)

Viernes 8 de Septiembre

CONFERENCIA - 19.30 hs.
TEMA: *María Santísima, Madre de la Misericordia: la Estrella que guía el Gran Jubileo*
ORADOR: Rvdo. Mons. Roque Manuel Puyelli (Director del Instituto de Estudios Mariológicos de la Universidad del Salvador)

Sábado 9 de Septiembre

CONCIERTO - 19.30 hs.
Coro Nacional de Niños de la Secretaría de Cultura y Comunicación de la Presidencia de la Nación
DIRECCIÓN: Sra. Vilma Gorini de Teseo

Domingo 10 de Septiembre

CONCIERTO - 19.30 hs.
Coro Polifónico de Ciegos de la Secretaría de Cultura y Comunicación de la Presidencia de la Nación
DIRECCIÓN: Mtro. Osvaldo Manzanelli

Lunes 11 de Septiembre

CONFERENCIA - 19.30 hs.
TEMA: *La Encarnación del Hijo de Dios: misterio central que conmemora el Año Santo Jubilar*
ORADOR: Pbro. Alejandro Puiggari (Secretario de la Comisión Episcopal de Catequesis. Director de la Junta Catequística de Buenos Aires)

Martes 12 de Septiembre

MESA REDONDA - 19.30 hs.
Homenaje a Leopoldo Marechal y Francisco Luis Bernárdez en el Centenario del natalicio de ambos (1900-2000)
A cargo de: Dr. Pedro Luis Barcia (Doctor en Letras, Miembro de Número de la Academia Argentina de Letras, Investigador principal del CONICET); Dr. Dinko Cvitanovic (Doctor en Filosofía y Letras, Investigador principal del CONICET); Prof. Rita Zungri de Velasco Suárez (Profesora en Letras, Secretaria de la Sociedad Chestertoniana Argentina)

Miércoles 13 de Septiembre

CONFERENCIA - 19.30 hs.
TEMA: *La Santa Cruz es la puerta estrecha que lleva a la Luz* (en las vísperas de la fiesta litúrgica de la "Exaltación de la Santa Cruz")

ORADOR: R. P. Horacio Bojorge s.j. (Profesor de Cultura y Lenguas Bíblicas en la Universidad de la República, Montevideo)

Jueves 14 de Septiembre

CONFERENCIA - 19.30 hs.
TEMA: *El testimonio de los mártires en el horizonte del Tercer Milenio*
ORADOR: R. P. Alfredo Sáenz s.j. (Asesor del Consorcio de Científicos Católicos)

Viernes 15 de Septiembre

CONFERENCIA - 19.30 hs.
TEMA: *El desafío de ser "familia" en el Tercer Milenio*
ORADOR: Dra. María Paola Scarinci de Delbosco (Profesora de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Austral).

Sábado 16 de Septiembre

CONCIERTO - 19.30 hs.
Coro Nacional de Jóvenes de la Secretaría de Cultura y Comunicación de la Presidencia de la Nación
DIRECCIÓN: Mtro. Néstor Zadoff

Domingo 17 de Septiembre

CLAUSURA. SANTA MISA - 19.30 hs.

PRESIDE: S.E.R. Mons. Jorge Mario Bergoglio s.j., Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina

INTENCIÓN: En memoria del R. P. Federico Grote, gran apóstol social, en el 60° Aniversario de su partida a la Casa del Padre

Acompaña: Coro Polifónico Nuestra Señora de las Nieves

Dirección: Sandra Pianigiani.Órgano: María Laura Martínez

Guía: Centro de Profesionales de Acción Católica "Santo Tomás de Aquino"

DECLARACIONES OFICIALES

Declarada de Interés Nacional por la Secretaría General de la Presidencia de la Nación (Resol. N° 225/2000)

Declarada de Interés Cultural por la Secretaría de Cultura de Cultura y Comunicación de la Presidencia de la Nación (Resol. S.C. y C. N° 424/2000)

Auspiciada por la Secretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto (Resol. N° 279/2000)

Declarada de Interés Cultural por la Honorable Cámara de Senadores de la Nación (Orden del día N° 419/1999)

Declarada de Interés de la Ciudad de Buenos Aires, por la Jefatura de Gobierno (Decreto N° 864/2000)

Declarada de Interés Educativo por la Secretaría de Educación Básica del Ministerio de Educación (Resol. N° 290/2000)

Declarada de Interés Provincial por la Dirección General de Cultura y Educación (Resol. N° 11116/1999)

Auspiciada por la Subsecretaría de Cultura del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires (Disposición N° 123/99)

INFORMES

Junín 1063, C1113AAE, Buenos Aires
Tel. 4823-4800/8908 4827-5195
Horario de lunes a viernes de 8:00 a 22:00 hs.
Internet: http://www.iglesia.org/arg/libro.htm
E-mail: librocatolico@ciudad.com.ar

ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

LOCURA, SENTIDO COMÚN Y FE

CARMELO E. PALUMBO

ESCRIBE San Pablo: "*mas nosotros predicamos un Cristo crucificado: escándalo para los judíos y locura para los gentiles*" [1].

Haciendo un comentario, "a contrario sensu", no es arbitrario afirmar que, cuando el comportamiento de un católico y la doctrina cristiana que difunde no son escándalo para los judíos ni locura para los paganos, una de dos: o esto se explica porque los judíos han aceptado a Cristo como el verdadero Mesías esperado y los paganos se han convertido al catolicismo, o el católico no vive conforme a su fe ni difunde la auténtica doctrina de Cristo; en palabras del mismo San Pablo, estaría "vaciando la Cruz de Cristo" [2] (*ut non evacuetur crux Christi*).

Esto no significa que entre los cristianos, mundanos y judíos haya una inevitable oposición dialéctica; sería contrario al amor al que mueve la cruz hacia todo hombre, sea judío, pagano o mahometano. Lo que sí significa es que la sabiduría de la cruz es irreconciliable con la sabiduría pagana, sentada sobre la soberbia de la razón humana (necedad), y con la falsa interpretación que los judíos hacen del Cristo histórico, al que le niegan ser el Mesías prometido, el Hijo de Dios.

También, continuando en la línea del texto citado, se puede discurrir sobre *la locura, el sentido común y la fe.*

La locura

Normalmente se entiende una patología que tiene su origen en el cuerpo o en el alma o en ambos a la vez, en virtud de la cual el sujeto

1 I Cor., 1, 23.
2 I Cor., 1, 17.

se comporta de un modo no conforme con el sentido común, de una manera extra-ordinaria.

Dejando de lado las locuras que provienen por anormalidad anatómico-fisiológicas, conviene considerar aquellas que parten del alma que, por supuesto, influirán de una u otra manera, sobre todo el compuesto humano.

Platón escribió sobre la *manía*: posesión del alma por parte de algún dios o de alguna musa. El éxtasis, la inspiración, el arrebato por la belleza, en virtud de esta posesión, levantan al alma sobre las pobres realidades terrenales y la evaden, de alguna manera, de la cárcel del cuerpo [3]. Se produce un entusiasmo, o sea, un "endiosamiento" indecible. Hoy este sustantivo, manía, es usado en el lenguaje corriente como sinónimo de loco y enfermo mental, dominado por una pasión o una idea fija: "es un maniático", se dice. Chesterton, en su novela *La Esfera y la Cruz*, describe el caso de un maniático cuya idea fija era destruir todas las cruces, por odio a Cristo, y cuando comenzó su obra no solo hacía añicos las cruces que encontraba a su paso, sino también empezó a destrozar los muebles, cuyos soportes formaban una Cruz, como es el caso de algunas sillas y travesaños de madera que se entrecruzan para sostener una construcción metálica o de carpintería: estaba loco, era un maniático, pues tenía " *una sola idea* " y de ella y por ella vivía. Es el caso, también, de los paranoicos impulsados por un delirio de grandeza o por una manía persecutoria; de los esquizofrénicos con doble personalidad, una aparente y moderada y otra oculta y desequilibrada.

Además, los griegos usaban otra voz: *moría,* con la que significaban la estupidez y necedad de algunos hombres. A esta se refiere Erasmo en su célebre libro *Elogio de la locura* o necedad. "Ingrata, sin duda, es esta clase de hombre –dice la Necedad– que, siendo mis más fieles partidarios, avergüénzanse de mi nombre delante del mundo, hasta el punto de lanzarlo con frecuencia a los demás como un grave insulto. Siendo estos, pues, en realidad, archinecios, aunque quieran pasar por unos sabios y por unos Tales de Mileto, ¿no merecerían, por derecho propio, que los llamásemos *morosofos*, es decir, sabios-necios"? Más adelante, siguiendo con su interpretación radical de la necedad, expresa: "(no es ninguna parte noble del hombre la que propaga el género humano) la propagadora del género humano es más bien otra parte tan necia y ridícula que no se puede nombrar sin reírse... Pues, si debéis la vida al matrimonio, y el matrimonio se lo debéis a la Demencia, mi compañera, sacad la consecuencia de lo que me debéis a mí" [4].

---

3 *Fedro*, 244 A.

4 *Elogio de la locura*, cap. V y XI.

Sin aceptar la tesis de Erasmo, según la cual toda las manifestaciones de la naturaleza humana son necias, como es el ejemplo que trae referente a la procreación humana, con todo, es cierto que algunos hombres, como observaron los escritores griegos, se comportan con falsos criterios, apartados de la sabiduría propia del sentido común; a ellos les cabe con toda justicia el apelativo de "necios" o de-mentes, es decir carentes de "mens", hábito que predispone al ser humano a reconocer, intuitivamente, la finalidad de las cosas y su recto uso.

El sentido común

El último párrafo que antecede muestra la trabazón intrínseca entre la locura, a la que se refiere el texto de San Pablo, y el sentido común. La falta de sentido común torna *insensata* la conducta del agente. La fe, como luego se verá, eleva la sensatez al orden sobrenatural y hace de la insensatez una locura trágica para la salvación del hombre.

El sentido común es sentido, por ser una experiencia basada en lo sensible; es el origen del pensamiento que luego irá desarrollándose, a través del raciocinio. Estimulado por el ser sensible el intelecto instantáneamente lo ilumina proyectando la luz de los primeros principios: el de no contradicción, el de identidad, el de causalidad, el de finalidad y el de razón suficiente. Estos principios se ponen en evidencia inmediata, no necesitando demostración alguna, y es la exteriorización de la participación del intelecto humano del Entendimiento divino: y "el Verbo es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" [5]. A todo hombre, dice el texto, no solo a los cristianos.

El sentido común es común no por ser expresión de la mayoría de los hombres, sino por ser propio de la naturaleza igual en todos los hombres. Esta naturaleza intelectual acepta, sin discusión, que las cosas tienen una causa y un fin: el oído para oír, la vista para ver, el tacto para tocar. Por tal motivo, por ejemplo, se apartan del sentido común aquellos movimientos de gays y lesbianas que desconocen la finalidad propia de los sexos y utilizan los genitales no en su complementación anatómico-fisiológico, sino *"contra naturam"*. Según la denominación griega son "*de-mens*", es decir, niegan la finalidad natural de los sexos; para los cristianos, tal desviación, es una necedad o locura, contraria a la sabiduría de la cruz [6].

---

5 Jn. 1, 9.

6 Para un mayor desarrollo del tema, cfr. Carmelo E.Palumbo, *Cuestiones varias*, pp.170 y ss., edit. CIES, Bs. As., 1996.

La Fe

La vida cristiana que sigue y abraza la sabiduría de la cruz, tiene un enlace con la locura bajo este aspecto: en cuanto significa aspiración a gozar de las alturas del espíritu unido a Dios, produciendo en la psiquis del creyente algo semejante a lo que Platón denominó "manía": extásis, arrebato, entusiasmo (endiosamiento) en el sentido filológico.

El mundo llamará a los que así viven "locos"; son los monjes, anacoretas, religiosas de clausura, sacerdotes, monjas; laicos que oran, desprecian honores terrenos, no entran en componendas con la corrupción, ni privada ni pública.

El ejemplo sublime de este connubio entre sabiduría y locura se da en el Verbo encarnado. El fue tenido como "loco", se creía el Mesías – comentaban-, el Hijo de Dios. Siguen los ejemplos de los santos y santas [7].

Bajo otro aspecto, la sabiduría de la cruz es criterio suficiente para tildar de "locos" y "necios" a los que rechazan la Luz que viene de lo Alto y se yerguen, fatuamente, en su soberbia. La suerte que les espera es ser víctimas de sus pasiones, de la triple cocupiscencia que señala San Juan: la de los sentidos, la del tener cada vez más y la de dominar no solo la materia,sino también a los hombres. Esta locura o necedad es la descrita por Erasmo en *El elogio de la locura*. También se encuentra reflejada y, a veces, exaltada, en la literatura universal, como la de Hamlet, obsesionado por la venganza de la muerte de su padre, la de *Orlando el furioso* de Ariosto, enloquecido por la no correspondencia en el amor de Angélica y, cayendo más bajo aún,la de los bufones de las comedias y entretenimientos modernos. En el nivel del pensamiento filosófico es trágica y lógica la locura de Nietzsche:"Yo soy Dios", gritó desde el fondo de su alma angustiada; "soy el superhombre, Zarathustra", pero, comenta Gustavo Thibon, el declinar de Zarathustra, su imposible realidad, da el sentido a la locura de Nietzsche. Henchido de todas las savias de sus impulsos hacia lo absoluto, avaramente reabsorbidas y transformadas en mortales venenos, fue inflexiblemente arrastrado hasta sus últimos abismos; la soberbia de la criatura zozobró en una apoteosis de la *nada* [8].

Es la locura o necedad de la sabiduría mundana. Es efecto de la ruptura de la razón y de la fe; es el rechazo del sentido común, de ella

7 Cfr. *Sabiduría de un pobre* (San Francisco de Asís), Eloi Leclerc, ed. Marova SL, Madrid, 1992; *Las manos vacías. El mensaje de Teresa de Lisieux*, Conrado de Meester, edit. Monte Carmelo, Madrid, 1997.

8 Cfr. Gustavo Thibon, *Nietzsche o el declinar del espíritu*, III^{a} parte, pp.152 y ss., ed. Desclée de Brower, Bs. As., 1951 (Nietzsche y San Juan de la Cruz).

dijo Dios: "Arruinaré la sabiduría de los sabios y la inteligencia de los inteligentes anularé. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el disputador de este mundo?" [9].

La sabiduría del mundo o necedad –dice Erasmo- está acompañada por las siguientes cortesanas: el Amor propio, la Adulación, el Olvido, la Pereza, la Voluptuosidad, la Demencia, la Molicie y por los dioses Como, genio de los banquetes y Morfeo, o sublime Modorra: "Con el auxilio, pues, de estos fieles servidores, todas las cosas están bajo mi mando y ejerzo imperio sobre los mismos emperadores" [10].

La sabiduría de la cruz, en cambio, proveniente de la fe, es auxiliada y fortalecida por los dones del Espíritu Santo que dicen relación directa con la parte cognoscitiva del hombre: sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo.

Por el don de *sabiduría* el hombre es conducido a cierto conocimiento experimental de Dios y degustación y afecto de su amor; por el don de *entendimiento* penetra verdades ocultas:" cuando recibiéreis el Espíritu Santo comprenderéis cuanto os he dicho" (Ev.); por el don de *ciencia* el hombre percibe la relatividad de las cosas creadas y, a partir de ellas, se remonta hacia Dios; finalmente, por el don de *consejo* el Espíritu inspira principios de acción y robustece la prudencia, sabiduría práctica. A estos cuatro dones, San Gregorio opuso los vicios que configuran la sabiduría del mundo: al de sabiduría se opone la *estulticia*; al de entendimiento, el *embotamiento* de la mente e incapacidad de llegar a las últimas causas; al de ciencia, la *ignorancia* y petulancia de la razón humana y al don de consejo se opone la *precipitación* en el obrar [11].

Reflexión final

He aquí, pues, el juego de contraposición que realiza San Pablo en la I carta a los Corintios: las dos sabidurías y las dos necedades o locuras.

La primera, sabiduría de Dios y locura para los paganos, se fundamenta en el orden natural, en el acomodamiento de la inteligencia del hombre a la realidad de las cosas que lo rodean, aceptando, por su evidencia, las causas universales y principios que las rigen, especialmente aceptando la finalidad de las mismas: *"mens sana"*; realismo del

---

9 Isaías 19, 11-14.

10 Erasmo, *Elogio de la locura*, cap. IX.

11 Cfr. Santo Tomás, *Suma Teol.*, II-II, q. 8, art. 6 ad. 1; también: II-II, q. 113, art. 1 ad 1.

sentido común. En el orden sobrenatural, el hombre, por la fe auxiliada por los dones del Espiritu Santo que recaen en la actividad cognoscitiva, gusta y se apasiona por las cosas superiores, aspirando vivir en las altas cumbres de la Verdad, Bondad y Belleza, y desde allí, apreciar en su justa medida, las cosas terrenas.

La segunda, sabiduría del mundo y locura para Dios, en el orden natural y aun en el sobrenatural, como fue el caso de algunos católicos de Corinto que motivó la primera carta de San Pablo, erigen la razón humana como criterio y medida del ser y del obrar; desvirtúan y vacían la cruz de Cristo, con fábulas, mitos e interpretaciones caprichosas y ambiguas. El plano de esta pseudo-sabiduría está inclinado hacia la *nada* y destrucción de la personalidad.

Platón describió la lucha interior que siente todo hombre, en virtud de estas dos sabidurías, en la célebre metáfora del *carro alado* [12]. El alma, dice, es semejante a un carro alado del que tiran dos briosos corceles, uno blanco y otro negro, regidos por un cochero moderador. El caballo blanco simboliza la tendencia noble del alma; el negro, el apetito o pasión baja y bestial; el cochero, a la razón que debe gobernar y regir el conjunto. Muchas almas se encarnaron en este mundo por haber vencido, en el cielo empíreo donde estaban, el caballo negro. En la tierra, lugar de purificación, también se produce el conflicto entre los dos caballos: el blanco tratando de conducir el alma a lo alto y el negro moviendo a pasiones depravadas y a la maldad. La reencarnación seguirá, según Platón, hasta que el alma logre ser guiada nuevamente por el caballo blanco y purifique todas las bajezas a la que ha sido arrastrada por el caballo negro.

Un simbolismo similar se encuentra en *La tempestad* de Shakespeare. Ariel, el ángel del aire, es el inspirador de las buenas acciones y de la nobleza de los espíritus; Calibán, hijo de una bruja, es un gnomo que gusta del barro y de los bajos instintos animales del hombre.

En términos escriturísticos es el "*hombre carnal*" y "*el hombre espiritual*", referidos por San Pablo. Es la lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas, de la que está entretejida toda la historia humana desde el pecado original [13].

---

12 Platón, *Fedro*.

13 *Gaudium et Spes*, nº 13.

EL EVOLUCIONISMO: UNA IMPOSTURA

HORACIO J. BOLÓ

Pierre Dieterlen llama impostura a: afirmar como verdad demostrada una enunciación indemostrable y divulgarla ante un público que no sabe en qué consiste una demostración [1].

NOS ha movido a escribir estos artículos la idea de contribuir, de alguna manera, a combatir el dogma del evolucionismo que se ha enseñoreado, en base a una impostura, en todos los ámbitos de la cultura. Como dice Roberto Saumells en el prólogo del libro de Etienne Gilson que hemos citado: “El evolucionismo más que el nombre de una teoría es el nombre de una ortodoxia”. Dice Etienne Gilson en su obra: “El darwinismo de la evolución no pertenece a la historia real, sino a la de los mitos. Es el fruto de una representación colectiva ya incorporada a la prensa y a los partidos intelectuales y políticos, e hirviente de intereses de todo tipo de que ha sido cargada” (p.165). El Prof. Sermonti, genetista, dice que Darwin ha sido el hijo y el padre de demasiados mitos e ideologías del mundo moderno: el economicismo, el dominio de la naturaleza, el optimismo progresista, la muerte de Dios.

Es nuestro propósito demostrar que en realidad, el análisis científico, racional, empírico, fáctico de la realidad, tanto desde el punto de vista matemático, físico, bioquímico, biológico, geológico, paleontológico y antropológico es contrario a la idea de la evolución.

1 Et. Gilson, *De Aristóteles a Darwin y vuelta,* p.41, 1ª ed. EUNSA, España, 1976.

Entrando en tema

Antes de analizar detalladamente los aspectos mencionados veremos un ejemplo de cómo analizan los hechos la mayoría de los evolucionistas.

El Dr. Fred D. Leedly, de la División Genética Clínica de la Escuela de Medicina de Harvard, publicó un artículo aparecido en el número del 20 de mayo de 1982 de la revista *New England Journal of Medicine*, sin duda una de las mejores revistas de medicina del mundo, bajo el título "Evolution and the human tail" (La evolución y la cola humana). Comentaremos en detalle este artículo para que el lector aprecie un ejemplo de las afirmaciones pseudocientíficas con las que se manejan los defensores del evolucionismo.

Dice el artículo textualmente: "El nacimiento de un chico con un apéndice caudal parecido a una cola genera un interés, una excitación y una ansiedad poco frecuentes" (ver Fig. 1). En general uno esperaría que un científico llegara a este estado frente a un hecho de mayor trascendencia que la aparición de una aberración de la naturaleza. Continúa el autor: "El apéndice caudal logró un lugar particularmente prominente durante los debates sobre la teoría de la evolución de Darwin. Para los evolucionistas la «cola humana» era un ejemplo de una reversión a especies inferiores y una ilustración de la doctrina que dice que la ontogenia recapitula la filogenia" [2]. Dice más adelante: "La cola humana sirve como ejemplo de los conceptos modernos de ontogenia y filogenia y presenta una sorprendente confrontación con la realidad de la evolución". Hemos citado estas líneas in extenso para que el lector se dé cuenta de la importancia que tiene el caso que se va a presentar como base cierta y fundamental para la confirmación de la teoría de la evolución. Veamos la descripción que hace de la presunta cola: "El apéndice era de 5,5 cm de largo, ahusado en el extremo con un diámetro de 0,7 cm en su base. Estaba localizado a 1,5 cm a la derecha de la línea media adyacente al sacro. El apéndice estaba cubierto con piel de textura normal y tenía consistencia blanda y fibrosa. Se vio que el apéndice *no* tenía conexión con las estructuras vertebrales. No había elementos óseos ni cartilaginosos en el apéndice". Rogamos al lector que mire la Fig. 1 y que se conteste a sí mismo si, uniendo los datos referidos con la imagen, le encuentra realmente algún parecido

---

2 Ernest Haeckel formuló una presunta ley biogénica enunciando el famoso aforismo: "la ontogenia es la recapitulación rápida de la filogenia", es decir, el desarrollo de un embrión humano recapitula, en versión abreviada, el desarrollo de las especies del universo. Más adelante veremos que esta ley es absolutamente falsa.

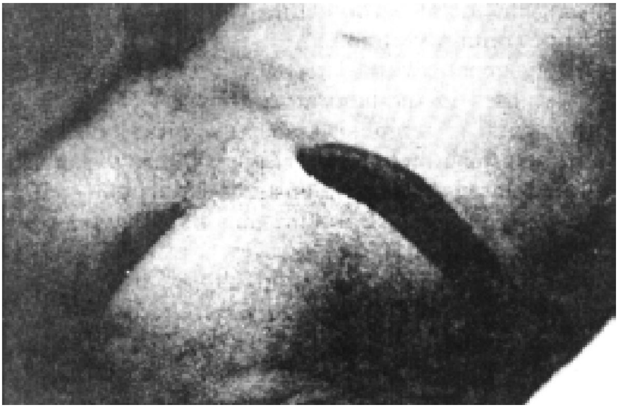


Figura 1

con una cola. Por supuesto que el autor es tan inteligente como nosotros y agrega: “Cuando se examina el apéndice caudal críticamente, sin embargo, es evidente que hay diferencias morfológicas entre el apéndice caudal y las colas de otros vertebrados.

Primero de todo, el apéndice caudal no contiene ni siquiera un rudimento de estructuras vertebrales. No hay casos bien documentados de apéndices caudales que contengan vértebras caudales en la literatura médica, y no hay precedentes zoológicos de un vertebrado con una cola sin vértebras caudales. Segundo, el apéndice caudal no está localizado en el extremo caudal de la columna vertebral. Esta posibilidad no puede excluirse”. Este es el único párrafo con el que estamos totalmente de acuerdo, y precisamente “esta posibilidad que no puede excluirse” es la única conclusión racional y empírica, es decir, la única posible mediante un análisis lógico del hecho observado. Veamos entonces de dónde deduce el autor que este chico tiene una cola. “Se han estudiado variaciones genéticas en la morfología de la cola en el ratón de laboratorio [...] La mayoría de las mutantes de la cola de los ratones tienen vértebras caudales. Sin embargo, hay una mutante de la cola carente de hueso que se parece al apéndice caudal humano. La mutante de la cola está frecuentemente desplazada respecto de la línea media”. Es decir que, porque existe una cepa de ratones de labo-

ratorio que alguna vez presenta un apéndice caudal sin huesos, que no es la mayoría, y desplazado de la línea media, el que a su vez suponemos que sea un equivalente de la cola, hecho para el cual no hay muchas pruebas, podemos afirmar que este chico tiene una cola frustra.

El razonamiento no resistiría el menor análisis lógico: es una clara falacia. El autor concluye este artículo con el siguiente párrafo: "los conceptos de la evolución humana son perturbadores para mucha gente; ellos tocan la raíz del antropocentrismo [...] Aún aquéllos que están familiarizados con la literatura que define nuestro puesto en la naturaleza raramente se ven enfrentados con la relación entre los seres humanos y sus antepasados primitivos por hechos cotidianos. El apéndice caudal trae la realidad a la proa y la hace tangible e ineludible". Realmente resulta inconcebible que un hombre que cree ser un científico y es tenido por tal, por lo menos en su área específica, pueda escribir artículos como este. Pero veremos que se llega a cosas peores que una falacia, se miente a designio.

La tesis evolucionista

Una hipótesis científica se construye para explicar un fenómeno observable, pero no sólo esto, sino que debe ser capaz de predecir los resultados de otros fenómenos y deben planearse experimentos reproducibles que avalen la hipótesis. Recién cuando la evidencia ha llegado a ser muy importante, es decir, lo suficiente como para probarla más allá de una duda razonable, se la acepta como teoría científica.

La *evolución* es definible como un proceso que tiene una dirección, que es irreversible en el tiempo y que este proceso genera estructuras nuevas, diversas y con niveles crecientes de organización. Si la teoría evolucionista se toma en serio como teoría científica debe explicar *cómo* se producen los cambios, cuáles son los *medios* y el *mecanismo* del cambio.

La tesis evolucionista sostiene que a través de las variaciones espontáneas de los organismos vivos (microevolución) la selección natural ha dado origen a todas las especies de la bioesfera (macroevolución).

La pregunta es: ¿el análisis de los hechos avala la hipótesis evolucionista? Nuestra respuesta es *no*.

Otro de los problemas que se presenta es que se nos ha hecho creer que el no aceptar la teoría evolucionista es ser anticientífico, incluso hay un libro sobre la creación que dice "si todavía queda algún científico no evolucionista". Citaré algunos nombres importantes de científicos contemporáneos no evolucionistas: Sir Peter Medawar, Premio Nobel de Medicina, Sir John Eccles, Premio Nobel de Medicina, Murray

Eden, Profesor del Instituto Tecnológico de Massachusets, Richard Goldschmidt, Profesor de Genética de Berkeley, Giussepe Sermonti, Director de la Escuela Internacional de Genética, el Dr. Roberto Fondi, paleontólogo de la Universidad de Siena. Lynn Margulis, Profesora de la Universidad de Massachusetts [3]. Hay muchos más.

Pero aún dentro del campo evolucionista las críticas a la teoría de la evolución son de mucho peso. Veamos lo sucedido en la llamada Chicago Conference. Esta conferencia tuvo lugar en el Chicago's Field Museum of Natural History en 1980 y un informe sobre la misma fue publicado por la revista *Science* (vol. 210, 21-11-1980, pp.883-887) bajo el sugestivo título "Evolutionary theory under fire" (La teoría de la evolución bajo fuego).

El objetivo de la conferencia era tratar de aclarar qué mecanismos se encuentran detrás del origen de las especies y qué relaciones existen desde el punto de vista evolutivo entre las especies. La reunión fue realmente multidisciplinaria y congregó a biólogos, genetistas, embriólogos, expertos en biología molecular, paleontólogos y ecologistas.

Antes es necesario aclarar lo que se conoce como *síntesis moderna* de la teoría evolucionista. Este termino fue acuñado por Jules Huxley en 1942 y es la teoría que ha dominado hasta el presente en el campo evolucionista. La teoría sostiene:

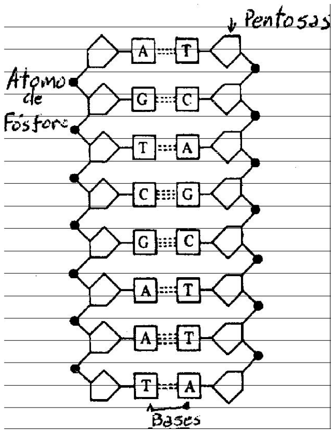
1. Una mutación puntual en los genes estructurales es la fuente de variabilidad de los organismos. El cambio evolutivo es el resultado del desplazamiento en la frecuencia de dichos genes dentro de una población. El origen de las especies y el desarrollo de las tendencias en grupos de especies se explican como consecuencia de la acumulación gradual de estas pequeñas diferencias genéticas. El ritmo del cambio evolutivo es lento.

2. La direccion del cambio evolutivo está determinada por la selección natural que trabaja sobre pequeñas variaciones del material genético: las variantes (mutaciones) que sobreviven son las que mejor se adaptan al medio.

El famoso genetista Richard Lewontin dijo "no conocemos nada acerca de los cambios genéticos que se dan en la formacion de las especies".

3 Esta experta en biología afirmó que la historia juzgará al neo-darwinismo en última instancia como una secta religiosa menor del siglo XX (*Science*, vol. 252, pp. 378-381, 1991).

Los paleontólogos dijeron que los fósiles no avalan la hipótesis de un cambio lento a través de millones de años, por el contrario, el *rasgo característico de las especies individuales es el fijismo, no el cambio*. Los fósiles *no* documentan una transición lenta desde las viejas morfologías a las nuevas. Stephen Jay Gould, paleontólogo de Harvard, afirmó: "Durante millones de años las especies permanecen sin cambios según los testimonios fósiles [...] desaparecen abruptamente y son reemplazadas por algo que es sustancialmente diferente".



La ausencia de formas transicionales se ha explicado diciendo que los testimonios fósiles son imperfectos. Pero de acuerdo a la posición evolucionista la sedimentación y la fosilización debieron encapsular un registro completo de la evolución, revelándonos los organismos transicionales postulados. Pero esto no sucedió.

Conclusión: Everett Olson, paleontólogo de la UCLA, dijo "tengo una visión muy pesimista del testimonio fósil como fuente de datos".

El editorialista de la revista *Science* que comenta esta reunión tuvo la esperanza de que las ideas allí vertidas se divulgaran, hecho que llamativamente no ocurrió.

Actualmente la mayoría de los evolucionistas aceptan una "evolución por saltos", es decir, una evolución discontinua, lo cual en cierta manera implica una contradicción. Dice el artículo que una de las mayores frustraciones de los asistentes a la conferencia fue que la gran mayoría de las ponencias se caracterizó por hacer *descripciones y afirmaciones* (como viéramos en la cola del nene) más que por presentar hechos. Ahora bien lo más irritante fue la afirmación del fijismo. Gabriel Dover, genetista de la Universidad de Cambridge, Inglaterra dijo: "siendo el fijismo un fenómeno real, constituye el rasgo más importante de la macroevolución". *Fijémonos que en realidad lo que nos está diciendo es que la característica de la evolución es el no cambio: un absurdo total.*

Francisco Ayala, el mayor defensor en EE.UU. de la síntesis moderna que enunciamos más arriba, afirmó: "ahora estoy convencido de que los pequeños cambios no se acumulan".

Dejaremos de lado el problema del origen del mundo físico y entraremos de lleno en el mundo viviente, en el reino de la biosfera. ¿Qué es lo que caracteriza a los seres vivos?

Aspectos biológicos

Características de los seres vivos

1. Son objetos dotados de un proyecto: *teleonomía.*

2. La estructura de un ser vivo no debe casi nada a la acción de fuerzas exteriores. Es el producto de interacciones morfogenéticas internas a él mismo: *morfogénesis autónoma.*

3. Se trata de objetos dotados de la capacidad de reproducir y transmitir sin variaciones la información correspondiente a su propia estructura: *invariancia.*

Estos conceptos están tomados del libro *El azar y la necesidad*, de Jacques Monod, Premio Nobel de Medicina, al que nadie podrá acusar de fideísta y monoteísta y que es un defensor de la teoría evolucionista.

Teleonomía. Los seres vivos tienen la capacidad de conservar y reproducir la norma estructural que los define como entes en base a un aparato enteramente lógico, maravillosamente racional, perfectamente adaptado a su proyecto Hay una gran resistencia entre los científicos a aceptar el concepto de *finalidad*, pero Monod afirma que la objetividad nos obliga a reconocerlo en la biosfera. Esta noción implica la idea de una actividad orientada, coherente y constructiva, supone una máquina química compleja, autónoma, que exige la intervención de un sistema cibernético que gobierne y controle la actividad química en numerosos puntos Es muy difícil hablar de *función de un órgano* sin hablar de la noción de finalidad: el ojo está hecho para ver. Cuando se analiza cualquier enfermedad aparece implícita la noción de finalidad, que es intrínseca a la función.

Invariancia. Es la consecuencia de una cantidad de *información*, la necesaria para realizar el proyecto, que se transmite de generación en generación, que asegura la norma de la estructura específica. *Esto contradice totalmente el segundo principio de la termodinamica. Y es*

una caracteristica que se opone a cualquier otro objeto conocido del universo.

La *invariancia y la teleonomía* no son explicables con la ayuda de las fuerzas físicas ni de las interacciones químicas reveladas por el estudio de los sistemas vivientes. Una teoría universal no podría contener nunca a la biosfera, a su estructura, a su evolución como fenómenos deducibles de los primeros principios. La biosfera no contiene una clase previsible de objetos o de fenómenos: constituye un acontecimiento particular e imprevisible

Y entonces Monod explica todo por el azar. Partiendo de la base desde el vamos de que aceptar el azar como explicación es negarse a explicar (lo cual sería honesto: el fenómeno de la biosfera es inexplicable), veamos qué probabilidad, desde un punto rigurosamente matemático, tiene la aparición de lo biológico por azar.

Aspectos matemáticos

Antes de hacer un análisis matemático del problema es necesario conocer algunas de las características químicas de los seres vivos. Es imprescindible hacer una introducción de los constituyentes básicos de todo ser vivo a fin de poder entender los aspectos matemáticos, físicos, biológicos y químicos de la evolución

Uno de los constituyentes fundamentales de todos los seres vivos, aun de los más elementales de todos, son las proteínas, que son sustancias químicas constituídas por la unión de sustancias más elementales, los aminoácidos. La unión de los aminoácidos entre sí no se produce nunca espontáneamente y la secuencia en la unión, es decir, el orden en que estos aminoácidos se unen para constituir una proteína que cumpla una función biológica, es característica de cada una de ellas.

Es precisamente esta secuencia específica de aminoácidos la que le confiere su estructura característica y su función fisiológica. Es decir, la síntesis de toda proteína exige un complejo sistema de producción, sistema operativo que está codificado por los ácidos nucleicos. Un gen es la porción de ácido desoxirribonucleico (ADN) que contiene la información necesaria para la síntesis de una proteína. Veremos las consecuencias que trae un error en el sistema operativo cuando hablemos de los aspectos genéticos de la evolución.

La estructura del ácido desoxirribonucleico es muy compleja: consiste básicamente en la unión de muchos nucleótidos los que están constituídos por un átomo de fósforo, una pentosa, que es un azúcar y

una base. Existen cinco bases diferentes (adenina, guanina, timina, y citosina).

¿Qué probabilidad tiene de producirse por azar la más elemental molécula de ADN? Estos datos están tomados de "Natural selection and the complexity of the gene", de Frank Salisbury (*Nature*, vol. 224, oct. 25, 1969). La síntesis de una proteína exige como mínimo la existencia de un gen. Hay proteínas cuya producción está determinada por dos o más genes. Una proteína pequeña, por ejemplo, de 300 aminoácidos, está codificada por un gen que contiene mil nucleótidos, o sea de 1.000 "bits" de información. La probabilidad de que un gen de estas características aparezca por azar, suponiendo una masa de agua que cubra toda la tierra, la que a su vez esté saturada de nucleótidos a lo largo de 2×10^9 años es de 10^{-301}. *Esto es lo que se conoce en estadística como hipótesis cero.*

Las cosas se complican aún más fundamentalmente por dos razones: 1) las proteínas tienen especificidad; 2) existen secuencias de ADN carentes de sentido; y 3) la molécula de ADN así formada debe tener un proyecto y estar provista de la capacidad de duplicarse y de trasmitir la información sin variaciones.

A fines de la década del 60 (en 1968) se llevó a cabo un simposio con el título *Mathematical challenges to the neo darwinian theory of evolution*, dirigido por Peter Medawar, premio Nobel de Medicina por sus trabajos sobre rechazos de los transplantes, director del Research Council junto con Victor Weisskopet y Murray Eden, ambos del MIT donde se confirmó la hipótesis de que la aparición de la vida por azar, azar al que los evolucionistas adjudican tantos milagros, es decir, que por un fortuito agrupamiento de átomos se originaran máquinas dotadas de un proyecto, que se autorreproducen y permanecen estables, es de probabilidad *cero* y consideraron inadecuada la teoria neo-darwiniana de la evolución como teoría científica. Creo que es indudable que esta gente sabe lo que es pensar científicamente. Darwin mismo pensaba que no era razonable (*unreasonable*) pretender sondear (*probe*) en el origen de la vida, pero sí pensaba que la objeción que se le planteó desde el comienzo a su teoría: que el tiempo no era suficiente para que se produjeran los cambios graduales y progresivos que él postulaba, era la más seria de todas. Confiaba en que en el futuro la edad de la tierra iba a ser lo suficientemente grande como para posibilitar la evolución y la respuesta, con los datos más favorables a su teoría, es *no*. Uno de los más célebres evolucionistas, Julian Huxley, creador de la síntesis moderna de la teoría de la evolución, llegó a sostener que 6 monos frente a sendas máquinas de escribir a lo largo de la edad del universo, sin descanso, podían escribir el contenido de la biblioteca del Museo Británico; otros evolucionistas, menos optimistas, pensaron

que podían escribir un soneto de Shakespeare: el estudio matemático del problema demostró que a lo sumo podían escribir sólo una frase de 36 caracteres con sentido del total de libros del Museo Británico. Huxley respondió: Entonces, si no es la selección natural actuando sobre variaciones al azar, ¿qué puede ser? La pregunta permanece sin respuesta.

Addenda

En un número del *Corriere della Sera* de la segunda semana de marzo del 2000 el Sr. Romano Oss, fundador de la revista *L'Ateo*, que es el órgano oficial de la Unión de los ateos y agnósticos racionalistas, dice textualmente: "Nosotros llevamos a cabo una batalla anticlerical, particularmente anticatólica [...] Nosotros también tenemos nuestros grandes maestros, un nombre sobre todos: Darwin. El hombre no desciende del mono, es un mono".

HABERMAS: EL CONSENSO COMO VERDAD

CARLOS PARAJÓN

EN la teoría del consenso como verdad se representa la manera de alcanzar un acuerdo general sobre la verdad de los enunciados y se declara a la vez una pretensión ilustrativa más amplia: "la teoría del consenso explica el significado del concepto de verdad". [1] La expresión "el consenso como verdad" [2] puede interpretarse inicialmente conforme al significado del adverbio "como". Con su empleo se sugiere que el consenso es equiparable a la verdad, hace las veces de ésta. O bien, de modo similar, que la verdad es interpretable *en calidad de* consenso. Lo sugerido es, en todo caso, que la verdad no es comprensible en sí misma sino a través de otra cosa. Es cierto, sin embargo, que esto mismo puede decirse de otras interpretaciones de la verdad, por ejemplo, de la adecuación *como* verdad. Si bien con el empleo de la cópula *es* en las respectivas definiciones se afirma la identidad tanto del consenso como de la adecuación con la verdad, sin embargo, cabe preguntar si la ausencia de consenso significa, como la ausencia de adecuación, una prueba inequívoca de falsedad.

"La condición para la verdad de los enunciados (*Aussagen*) es el potencial asentimiento de todos los demás". [3] La verdad de un enunciado se hace entonces dependiente de su reconocimiento colectivo: la postergación es inherente a la verdad. La tensión abierta, entre la

---

1 J. Habermas, "Wahrheitstheorien", en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt, Suhrkamp, 1995, observación agregada en 1983 en nota al pie 32, p.160.

2 Se evita aquí traducir *Konsensustheorie der Wahrheit* por "teoría consensual de la verdad", pues el consenso no es entendido como un atributo de la teoría, sino como criterio o proceder destinado a lograr asentimiento general sobre enunciados verdaderos.

3 J. Habermas, ob. cit., p.137.

aserción que ya es y el eventual asentimiento que se aguarda, permite interpretar que lo verdadero es enunciable y, a la vez, que no es verdadero hasta tanto no sobrevenga el asenso de todos los demás. Sin la posibilidad de tal beneplácito, no hay verdad. Algo es, pero no es todavía. El retardo en celebrarla es su dosis de contradicción: "La verdad de una proposición (*Proposition*) significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho". [4] Si, como se afirma, la verdad de una proposición *significa* una promesa, la posibilidad de lo verdadero depende del cumplimiento de una circunstancia futura. Tal posibilidad no está pues centrada en el acto de aserción, sino en una comprobable concordancia posterior. De este modo, se da por cierto que la certeza no es inherente al acto de aseverar: el momento de adhesión a la verdad no basta para asentir con firmeza. El asentimiento decisivo queda relegado, pertenece al grado de persuasión que manifiesten los receptores de la pretendida verdad. Debe admitirse entonces que la conciencia de adecuación importa menos para la suerte de las proposiciones verdaderas que la aprobación de los entendidos; así como la inadvertencia de éstos equivaldría a la negación de la verdad. El hallazgo inicial de la verdad orientado a la advertencia de la parcialidad, del error, de la condicionalidad del modo de ver, aun cuando haya logrado una clara formulación, debe aguardar el *imprimatur* de los demás. De todos modos, el consenso –que es la exaltación de la unanimidad en la capacidad de juzgar– se logra a través de la suma de asentimientos individuales, y la *firmeza* de la aserción individual no se establece por medio del consenso.

Tal dualidad en la interpretación de lo verdadero, la que se suscita entre su hallazgo y su convalidación, sugiere dos observaciones. Por un lado, lo verdadero exige el reconocimiento de los demás, pero éstos, sin embargo, deben reconocer lo que ya era verdadero. ¿Cuál es entonces el momento decisivo de lo verdadero? La misma palabra "consenso" significa *asenso,* es decir, *asentir*, admitir como cierto lo que otro ha afirmado. ¿Qué sentido podría tener la búsqueda de consenso si lo que se presenta como verdad no hubiera sido hallado? Aun cuando en la teoría del consenso se mantenga la idea de asentimiento, sin embargo, se trata de hacer ver en ella que tal asentimiento no concierne al momento de declaración de la verdad, sino al de su eventual aceptación. De este modo, el paso teórico hacia la confirmación de lo verdadero se convierte en una decisión cuantitativa y, en tal caso, ¿cuál es el grado de asentimiento requerible para que haya consenso? Como si hubiera supuesta una exigencia de unanimidad, Habermas habla del consentimiento "de todos los demás", "de los otros", pero aun cuan-

---

4 Ibid.

do el acuerdo que prevalezca se convierta en un hecho "intersubjetivamente comprobable", no por ello la constancia de este hecho se confunde con la verdad. Por otro lado, cuando se afirma que "la condición para la verdad es el potencial asentimiento de todos los demás", se enuncia con certeza lo que se piensa sobre la verdad –sin el potencial asentimiento de los otros– y se evidencia, a la vez, que lo verdadero halla su expresión adecuada en una consigna acerca del comportamiento que los demás deben adoptar para reconocerla. Quiere decir entonces que, al afirmarse el consenso como verdad, la condición para admitir la verdad se invierte: el asentimiento de los demás responde a lo que se ha concebido individualmente sobre la verdad. Y esto mismo pone a la vista, en general, que la situación planteada es circular: si la condición para que un enunciado sea verdadero es el potencial asentimiento de los demás, la condición para que éstos asientan es que haya un enunciado verdadero.

De acuerdo con lo anteriormente expresado, al confirmar lo que ya es verdadero, la exigencia de consenso nada agrega a la claridad de la certeza. Si tuviera la capacidad de rectificar la opinión [5] sería contradictoria, pues, su alcance es el de la posible aquiescencia, no se pretende con ella mayor claridad ni mayor amplitud respecto de lo que ya se da por verdadero. En otras palabras, como idea de la verdad, el consenso puede ser un medio de difundirla, pero no es ilustrativa de sí ni de lo que confirma. Y si se entiende que las formulaciones anteriormente citadas, en las que la verdad se define a través del consenso, expresan adecuadamente lo que se pretende dar a conocer con ellas, hay que conceder entonces que, larvadamente, responden a otra idea de verdad. En consecuencia, su propia exposición revela un desacuerdo entre lo que da por cierto su exposición (el compromiso con la idea de adecuación como verdad) y lo que se pretende dar a conocer con ella (la idea de consenso como verdad). Y toda discrepancia entre lo que revela el empleo lingüístico y lo que se quiere significar con él evidencia falsedad.

Por otra parte, decir que la verdad de una proposición *significa* una promesa no es congruente con la exigencia de aseverar qué se entiende por "verdad de una proposición". Es indudable que quien afirma con certeza nada promete. Tampoco prometen "los demás", quienes eventualmente prestarán asentimiento a lo afirmado. Como ha sido puesto de relieve en la teoría de los actos lingüísticos, la promesa es un acto performativo, es decir, no es verdadera ni falsa, toda su posibilidad estriba en que se cumpla o no. Si es desatinado suponer que haya una

5 Virtud que Aristóteles atribuye a la verdad en la *Etica a Nicómaco* VI, 1142b, 11. Edic. de I. Bywater, Oxford University Press, 1962.

promesa sin alguien que prometa, resulta paradójico que el sentido de la verdad pueda expresarse a través de un acto lingüístico que no es verdadero ni falso. En todo caso, la elección de la palabra "promesa" no es adecuada respecto de lo que se pretende significar: que toda pretensión de verdad debe aguardar el consentimiento de los demás. Es un indicio más de que en la teoría del consenso la posible discrepancia entre lo que se dice y lo que se quiere decir no es una cuestión atinente a la relación empleo del lenguaje-verdad.

El consenso requiere el ejercicio de una determinada capacidad expresiva que, como un hecho presente, ya no es cuestionable: "Un juego lingüístico que funciona, en el que se intercambian actos lingüísticos coordinados, está acompañado de un «consenso de trasfondo» (*Hintergrundkonsensus*)". [6] El empleo de la expresión "juego lingüístico" da a entender que la capacidad expresiva se comprende con las mismas restricciones establecidas por Wittgenstein. El juego lingüístico es visto por éste como algo dado, del que sólo cabe dar cuenta descriptivamente. En consecuencia, carece de sentido explicar el alcance del empleo lingüístico en curso [7] y, por lo mismo, toda reflexión que manifieste las limitaciones que el empleo del lenguaje impone de hecho al pensamiento.

Dicho brevemente, Habermas no advierte que con la aceptación del juego lingüístico se confunde el empleo lingüístico en curso con la capacidad expresiva. Y esto mismo propicia una ambigua comprensión del sugerido "entendimiento posible" a través de la práctica discursiva dispuesta para lograr consenso. Pues un juego lingüístico puede ser empleado sin perturbaciones, puede "funcionar", sin que se tomen en cuenta las condiciones prevalecientes de su configuración y lo que ellas sustraen al pensamiento. Se cree que el solo hecho de manifestar objetividad ante el empleo lingüístico en su modo de concreción actual es, por sí mismo, la garantía de su aptitud para entenderse.

De tal modo, se sobrentiende que las particularidades y tendencias de esa aptitud expresiva no deben suscitar inquietud alguna entre los interlocutores: ellas ya están dadas y eso las convierte en precursoras del "consenso de trasfondo". Si esa inquietud surgiera, debería ponerse en cuestión la idea antecedente de verdad que indujo la aceptación del juego lingüístico que ya es. Pero esto, precisamente, equivaldría a develar el *trasfondo del consenso*, es decir, a tomar conciencia de que el consenso como verdad se comprende en los límites del juego lingüístico que actualmente se juega. ¿Qué sentido tiene entonces el empeño

6 J. Habermas, ob. cit., p.137.

7 L. Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, en *Schriften* 5, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p.52.

en precisar la teoría del consenso como verdad si ésta ha sido preconcebida inicialmente con la aceptación de la capacidad comunicativa que ya es?

De acuerdo con la interpretación de Wittgenstein, que Habermas no objeta, el juego lingüístico es precisable descriptivamente. Esto significa que se acepta la calidad expresiva consagrada por el uso, algo que se comprueba en la propia exposición de Habermas. Es cierto, a su vez, que Habermas admite que la base de la argumentación pueda modificarse, es decir, admite la posibilidad de reconocer que el "sistema lingüístico" sea "inadecuado": "El adelanto del conocimiento se cumple en la forma de una crítica sustancial del lenguaje" [8]. No obstante, esta crítica sustancial exigida por el adelanto del conocimiento se reduce a la necesidad de saber si el objeto que requiere explicación es comprendido por el "ámbito de objetos" para el cual "es adecuado el lenguaje elegido". [9] Esto sólo significa que la argumentación en favor del posible consenso debe resolver el problema de la *amplitud* del empleo lingüístico para representar nuevos hechos. Pero la argumentación ordenada a cuestionar la amplitud de la capacidad expresiva no impulsa juicio reflexivo alguno acerca de las condiciones que configuran el empleo lingüístico actual. Y esto trae como consecuencia que de las particularidades de tal empleo lingüístico se haga depender la posibilidad de entendimiento.

Habermas sostiene que, en conformidad con la "tradición filosófica", el término "verdad" puede entenderse como sinónimo de "racionalidad" y que ésta, a su vez, comprende cuatro "pretensiones de validez" (*Gültigkeitsansprüche*) igualmente originarios: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad. [10] Si estas pretensiones de validez constituyen la base de todo posible acuerdo sobre lo verdadero, pues, el "asentimiento de todos los demás" es la condición para la verdad de los enunciados, entonces verdad y validez mediada intersubjetivamente son lo mismo. A su vez, si la validez se establece a través de estipulaciones que harían posible ponerse de acuerdo, se afirma entonces que hay ciertas restricciones que condicionan la comprensión de lo verdadero.

No obstante, bien sea que el solapado impulso provenga de la preferencia por *objetivar* la verdad como resultado de mediaciones intersubjetivas, o de la predilección por metáforas que expresan acciones limitadas, como *reflejar* y *captar*, lo cierto es que esas interpretaciones de la verdad inhiben la posibilidad de autocomprenderse, es decir, de poner a la vista que los recursos que introducen o suponen conduzcan

---

8 J. Habermas, ob. cit., p.171.
9 Ibid.
10 Id., pp.137 y ss.

a la representación adecuada de la verdad. Si tan gravitante es la fuerza interior que lleva a admitir que lo esencial de la verdad consiste en dar constancia objetiva de lo que ya es, ello se debe al velado impulso de coincidencia con la manera prevaleciente de expresarse y, por consiguiente, de pensar de la época.

El acuerdo acerca de las pretensiones de validez y de lo intersubjetivamente comprobable se logra a partir de la afirmación de ideas. El hecho de sentar las bases de un entendimiento posible no es una circunstancia originaria. Muestra, más bien, que se le atribuye mayor relevancia al establecimiento de condiciones confirmatorias de lo verdadero que a su momento develante. La diferencia entre subjetividad y objetividad tiene entonces que ser asumida explícitamente: "Declaro una pretensión de validez como algo comprobable intersubjetivamente, puedo sólo expresar una certeza (*Gewissheit*) como algo subjetivo, si bien ésta puede ofrecer la ocasión de cuestionar las pretensiones de validez disonantes. Elevo una pretensión de validez, tengo una certeza". [11] Los términos con los cuales se expresa esta diferencia permiten establecer dos observaciones.

En primer lugar, respecto de lo que se tiene a la vista, es decir, respecto de la interpretación de la verdad, Habermas supone erróneamente que la diferencia entre certeza e intersubjetividad coincide con la que hay entre subjetividad y objetividad. Pues, entiende que el establecimiento de pretensiones de validez es la garantía de objetividad de los enunciados y, en consecuencia, que la práctica intersubjetiva libera a la capacidad de juzgar del dominio subjetivo de las "vivencias de certeza" (*Gewissheitserlebnissen*) y cumple así con la *promesa* de otorgar seguridad mostrenca a los enunciados verdaderos. Por más que interprete que las certezas se reducen a simples "vivencias de certeza", su exposición muestra con claridad que las pretensiones de validez que harían posibles las comprobaciones intersubjetivas han debido ser afirmadas, es decir, han sido establecidas con certeza. La certeza no sería tal si fuese confundida con una vivencia, con algo subjetivo que simplemente se tiene. La comprobación intersubjetiva no se le opone en modo irreductible y nada agrega a la claridad y firmeza del acto develante. O bien la mediación intersubjetiva ratifica una certeza anterior, o bien, la enmienda. Y aun cuando tal mediación sea sólo confirmatoria y carezca de capacidad de enmienda, ésta también debe ser afirmada con certeza.

En segundo lugar, si la certeza de las afirmaciones es el supuesto que permite poner en cuestión las "pretensiones de validez disonantes", ¿por qué no admitir su capacidad de poner en cuestión las mismas

11 Id., p.140.

pretensiones de validez de la teoría del consenso como verdad? Al impedir tomar conciencia de sus propias concesiones, deja a la vista la teoría su interpretación restrictiva de la verdad. Por consiguiente, ya no puede esclarecerse en esos límites teóricos si con la idea de consenso se intenta alcanzar una más amplia y clara comprensión de la verdad o si, más bien, sólo es el resultado consecuente de coincidir con una forma de representar las cosas que ya prevalece. En conformidad con sus pretensiones, en cambio, debiera la teoría elevarse reflexivamente sobre la forma de concreción representativa que adopta. La misma idea de verdad supuesta al confirmarse los límites del "juego lingüístico que funciona" es la que, a la vez, restringe la interpretación de los límites del "entendimiento posible". La captación inmediata de los resultados de la práctica intersubjetiva se presenta luego como aporte original de la teoría del consenso, cuando, más bien, la verdad ya estaba supuesta en el asentimiento inicial al modo de concreción lingüística. A su vez, *todas* las afirmaciones relativas a pretensiones de validez, intersubjetidad, consenso, entendimiento posible y vivencias de certeza no han sido logradas ni ratificadas por mediación intersubjetiva. La certeza en la capacidad del consenso no es garantizable por medio del consenso. Esto muestra que, al negársele a la verdad su virtud irrestricta, pierde su interpretación la posibilidad de esclarecer la forma de representarla. Resulta sorprendente comprobar entonces que la teoría de la verdad propuesta inhibe la advertencia de lo que ha debido admitir para exponerla.

Es cierto que Habermas se refiere críticamente a la "confusión entre objetividad y verdad". Sugiere la posibilidad de discernirlas a partir de la vinculación de objetividad con experiencia: "La objetividad de una determinada experiencia se garantiza con el éxito controlable de las acciones sustentadas en esas experiencias. La verdad, es decir, el derecho de la pretensión de validez implícitamente elevado con afirmaciones, en cambio, no se muestra en las acciones controladas por el éxito, sino en las argumentaciones exitosas, con las cuales puede ser *cumplida* discursivamente esa pretensión de validez". [12]

Sin embargo, a la idea de objetividad se le concede una amplitud mayor en el planteo teórico. Cuando se afirma: "La teoría del consenso como verdad tiene la ventaja de diferenciar las pretensiones de validez intersubjetivas de las vivencias de certeza meramente subjetivas" [13], es indudable que no se afirma la objetividad de las pretensiones de validez intersubjetivas porque éstas susciten una experiencia que garantice el éxito controlable de acciones. Habermas sostiene que "las pre-

12 Id., p.153.
13 Id., p.150.

tensiones de validez discursivas" tales como la "verdad de los enunciados y la rectitud", "carecen de una *inmediata* sustentación en la experiencia". [14] Esto permite entender que la supremacía otorgada a la mediación intersubjetiva en la determinación de lo verdadero da por cierto un concepto de objetividad que, a diferencia de la subjetividad propia de la certeza, tiene mayor amplitud que la declarada y está supuesta en las concesiones de la teoría del consenso. En tal sentido, la más clara prueba de objetividad representativa es la consagración del juego lingüístico como límite de la capacidad reflexiva sobre lo verdadero. Confundida con la verdad, la objetividad representativa propicia la aceptación de lo que está presente. Así, por ejemplo, que las pretensiones de validez sean los antecedentes *constatables* a partir de los cuales se intenta alcanzar consenso.

Si los términos que Habermas introduce fueran empleados para ilustrar su teoría de la verdad, debería afirmarse que las pretensiones de validez del posible consenso por mediación intersubjetiva ofrecen mayor *seguridad* que las vivencias de certeza y, además, que esta seguridad se basa en la objetivación de lo verdadero que resulta del asentimiento colectivo propiciado por la lengua que se habla. La seguridad de ver objetivado lo verdadero en la conformidad de los demás es la forma de aquietamiento, *quies mentis in vero*, que ofrece el consenso. ¿Qué agrega a la certeza la seguridad de recíproco asentimiento? El resultado de la seguridad intersubjetiva le agrega tanto a la certeza como el cumplimiento de las pretensiones de validez a la verdad.

Algunas de las explicaciones y respuestas a objeciones pueden aclarar el sentido que Habermas atribuye a la relación consenso-verdad. Una objeción elevada contra la teoría del consenso es que en ésta se confunde la verdad con los métodos de obtención de enunciados verdaderos. La respuesta de Habermas es la siguiente: "La afirmación, según la cual, verdad y rectitud son pretensiones de validez de expresiones discursivamente cumplibles se relaciona, por cierto, con la práctica de la argumentación en general, pero en modo alguno con métodos determinados de obtención (*Gewinnung*) de enunciados verdaderos o normas correctas". [15] Esto significa, por un lado, que la obtención de lo verdadero, por estar fundada en una "vivencia de certeza meramente subjetiva", no es parte de la teoría del consenso. Pero la obtención de enunciados verdaderos debía suponerse para dar lugar al cumplimiento de las pretensiones de validez a través de la práctica discursiva, es decir, a través de una "disposición cooperativa de entendimiento". [16] De modo que la teoría del consenso supone y niega a la

14 Id., p.140.
15 Id., p.159.
16 Id., p.131.

vez el momento de adhesión a la verdad. Al respecto, agrega Habermas: "La teoría del consenso explica el significado del concepto de verdad, por cierto, en relación con un procedimiento, pero no de hallazgo de la verdad (*Wahrheitsfindung*) sino de cumplimiento de las pretensiones de verdad". [17] Ahora bien, que el proceder no sea empleado para hallar la verdad no es razón suficiente para estimar que del concepto de verdad quede excluido su hallazgo. La falsa derivación es aquí parte necesaria de la ausencia de claridad. Si se estima que la certeza no pertenece al concepto de verdad, resulta coherente que con el criterio de verdad [18] propuesto no se tome conciencia del compromiso primario que subyace en el acto de adhesión al juego lingüístico, así como tampoco en la constancia del estado de persuasión de los que hallan consenso, porque la verdad ya estaba supuesta como visión objetiva de lo presente.

Por otro lado, si el cumplimiento de las pretensiones de validez es la condición de entendimiento posible, es decir, del consenso, ¿por qué se afirma a la vez que "la condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás"? Pues, en modo alguno la condición para lograr entendimiento acerca de lo que ha de aceptarse como verdad es a la vez la condición para la verdad. Así, por ejemplo, como se ha observado, es posible manifestar una disposición argumentativa en favor del consenso a partir de la aceptación del juego lingüístico en curso y no tener sin embargo, por eso mismo, una recta visión de sus restricciones y parcialidades. Si la posibilidad del consenso se basa en el juego lingüístico de la época, no puede evitarse la consigna consecuente: que deba pensarse como se habla.

También cabe preguntar cómo se interpreta una teoría de la verdad en la que el enlace consenso-verdad es ambiguamente formulado. Esto es ya visible al entenderse que el "sentido de la verdad" consiste en la posibilidad de propiciar en discursos una positiva decisión sobre una problematizada pretensión de validez. [19] La validez de los enunciados que propicia la "praxis de la argumentación" no puede ser confundida con la verdad que ya ha sido aseverada. Tampoco es clara la interpretación de lo que se pretende dar a entender cuando expresamente se afirma en qué consiste "el sentido de la verdad" y a la vez se niega el acto de adhesión a la verdad. Si la teoría tuviera la ampli-

---

17 Id., en nota al pie añadida en 1983, p.160.

18 Habermas afirma que "la coincidencia a la que podemos llegar en discursos es sólo un *consenso fundado*. Éste vale como criterio de verdad" (p.160). No obstante, en la nota al pie de 1983 ant. cit., sostiene: "Hablar de criterio de verdad conduce a error".

19 Id., p.161.

tud reflexiva que permita apreciar el valor de sus concesiones, advertiría que la visión objetiva no es una forma de representar la verdad libre de toda incertidumbre. En tanto se insista en que "la «manera de acción» de la producción argumentativa del consenso [...] no es externa al sentido de la verdad" [20], y como no cabe negar lo mismo que se supone, entonces la pretendida *originalidad* de la teoría sólo puede ostentarse si en ella el compromiso inicial con la verdad queda velado

Al ponerse en relación teórica las ideas de consenso y verdad, se da por cierto que ambas son coextensivas, es decir, que la idea de consenso, tal como es concebida, representa adecuadamente la verdad. Por sí mismo, esto muestra que tal coextensividad es negada por otra idea de verdad que subyacentemente ya se tiene admitida. La falsa amplitud atribuida a la idea de consenso es una de las consecuencias de haberse despreciado el acto de hallazgo y declaración de la verdad, como si no hubiese sido imprescindible para enunciar la teoría del consenso. A partir de la misma inadvertencia, sugiere Habermas respecto de la idea de *adecuación* presente en ciertas teorías contemporáneas de la verdad: "Si se identificara tal adecuación con la verdad, tal vez pueda aún rehabilitarse por esa vía la teoría de la correspondencia como verdad".[21] Es indudable, sin embargo, que no cabe rehabilitar algo que ya ha sido habilitado en esas teorías y en la teoría del consenso.

Por otra parte, en su intento de objetar la teoría de la adecuación, Habermas no hace más que reiterar los presupuestos de su propia teoría. Si bien parte de una observación trivial: "Sólo los enunciados pueden ser verdaderos o falsos", agrega, sin embargo: "La verdad debe ser determinada por referencia a la argumentación". [22] Al alegarse que una teoría de la verdad se frustra si no responde a las exigencias argumentativas que conducen al consenso, se formula una objeción que resulta tan obvia –aceptar A es negar B– como inatingente: "La fuerza del argumento orientado al consenso descansa sobre una evolución cognitiva que garantiza la adecuación del sistema de descripción y antecede a cada argumentación particular. El intento de fundamentar la verdad, no en el procedimiento de argumentación, sino en la adecuación, tiene que fracasar por cuanto no pueden ser verdaderos los predicados y conceptos ni los sistemas lingüísticos y conceptuales en los que ellos aparecen". [23]

20 Id., p.160.
21 J. Habermas, ob. cit., p.169.
22 Id., p.171
23 Ibid.

Estas observaciones de Habermas dan por cierto que el "sistema lingüístico" tiene una finalidad *descriptiva*. Con la idea de "evolución cognitiva" se sugiere que el empleo lingüístico ha sido configurado para ejercer esa forma de representar y, además, que ella está supuesta en la idea de adecuación como verdad. Sin embargo, ambas suposiciones son falsas. Basta observar que las concesiones básicas del planteo de Habermas sobre la verdad se sustentan en la idea de adecuación sin recurrir a la capacidad descriptiva de la lengua. Así, por ejemplo, la preferencia por la seguridad de comprobaciones intersubjetivas es el antecedente *adecuado* para determinar la verdad y, sin embargo, no es un hallazgo de la función descriptiva de la lengua. De igual modo, si la teoría del consenso expresa "el sentido de la verdad" es porque se sobrentiende que constituye su representación adecuada. A su vez, las expresiones "proceder", "criterio de verdad", "manera de acción", "disposición cooperativa de entendimiento" o "promesa", no describen la verdad, sino la manera de confirmarla intersubjetivamente.

La misma idea de "evolución cognitiva" muestra que se acepta la tendencia actual de la lengua, el desarrollo de su unilateral disposición para describir el estado presente de cosas. De este modo, se entiende que tanto la idea de consenso como de adecuación suponen por igual que representar la lengua es dar constancia inmediata de su modo positivo de ser. Pero entonces, inadvertidamente y antes de toda consideración teórica, ya se tiene admitido que la verdad es objetividad. Se pasa por alto que la idea de adecuación como verdad no es necesariamente el resultado de la eventual coincidencia entre enunciado y lo que ya es así o prevalece. También cabe admitir la pretensión de verdad de un enunciado que revele la insuficiencia de lo que ya es, por ejemplo, de la generalizada capacidad descriptiva de la lengua. En términos de la definición de Aristóteles, lo verdadero comprende la posibilidad de declaración negativa, de "decir que no es lo que no es". [24] Por lo demás, admitir que la posibilidad discursiva del consenso como verdad se sustenta en el empleo lingüístico vigente tiene como consecuencia que la reflexión sobre la verdad sea inherente a los límites de la lengua que se habla. Pero ésta no tiene aún la última palabra sobre la capacidad reflexiva. Al menos, mientras la conciencia no se cosifique en los límites de la usanza, como en el *newspeak* de Orwell.

Que el "sentido de la verdad" tenga en el consenso la posibilidad de una "positiva decisión" equivale a confiar en un proceder que garantiza el valor de lo afirmado: "Verdad significa «*warranted assertibility*»". [25] Es indudable que el rechazo de la certeza en la interpreta-

---

24 Aristóteles, *Metafísica*, 7, 1011b 27, Edic. de W. D. Ross, Vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1966.

25 J. Habermas, ob. cit., p.160.

ción de la verdad propiciará entre sus adeptos el debilitamiento de la coerción consciente sobre el acto expresivo. La exigencia de rectitud expresiva, comprendida como coincidencia entre lo que se dice y lo que se pretende dar a entender, será vista también como una "vivencia" que no puede declararse con "pretensión de validez como algo comprobable intersubjetivamente". La preferencia por la seguridad en el resultado objetivo del proceder en menoscabo de la conciencia lingüística no puede dejar de mostrar sus efectos en la propia exposición teórica.

Una ilustración condensada de ello es ofrecida por la siguiente observación: "La teoría del consenso como verdad pretende explicar la peculiar violencia sin violencia del mejor argumento a través de las propiedades formales del discurso". [26] Con la fórmula contradictoria se quiere dar a entender cuál es el efecto persuasivo del "mejor argumento". Esta discrepancia entre las fórmulas empleadas y lo que se significa con ellas manifiesta algo que más íntimamente comprende la teoría del consenso: la violencia de la objetivación de la lengua sobre la posibilidad de entendimiento. Esto mismo permite sostener que es la negación de la teoría del consenso la que hace posible obtener la recta visión de sí: para ilustrar sus propias limitaciones y comprender los efectos de lo que niega ya no se puede acudir al consenso. Si cabe relacionar lo anterior con las pretensiones de amplitud de la teoría, puede observarse que la falta de consenso no es prueba de falsedad. Donde sea comprobable, la falta de adecuación entre lo que se dice y lo que se quiere decir es, en cambio, prueba de falsedad. Cuando tiene que referirse a la falta de amplitud del "sistema lingüístico" y de las "interpretaciones de nuestras experiencias" no dice Habermas que *carezcan de consenso*. Antes bien, para hacer comprensible tal insuficiencia, pone de relieve su carácter inadecuado (*Unangemessenheit*). [27]

Una vez establecido que el consenso lograble a través de la práctica discursiva colma el "sentido de la verdad", ¿se debe admitir también que lo verdadero no pueda declararse a través del *disenso*? Ni la pretendida verdad que se logre por consenso puede considerarse definitiva, ni puede acudir a éste para su enmienda. Sin embargo, como se afirma que la teoría del consenso "explica el significado del concepto de verdad" y se entiende, además, que esta explicación es plena, debe tenerse por consecuencia necesaria que todo enunciado que declare los límites e insuficiencias de la teoría del consenso *no pueda* ser verdadero.

---

26 Id., p.161.
27 Id., pp.171-172.

De acuerdo con la manera en que aparece formulada, cabe preguntar: ¿qué *garantía* ofrece la teoría del consenso como "cumplimiento de las pretensiones de validez" a la capacidad de juicio, cuando su posibilidad y alcance tiene como antecedente un empleo del lenguaje cuya configuración depende de requerimientos parciales? Al respecto, se afirma: "Un argumento satisfactorio sólo tiene lugar cuando todas las partes del argumento pertenecen al mismo lenguaje". [28] La aceptación del empleo lingüístico corriente trae consigo la aceptación de sus particulares tendencias e imprecisiones: se dice "el mismo lenguaje" cuando, más bien, debiera decirse "el mismo empleo lingüístico", al menos, para no dar a entender que la facultad lingüística se confunde con la manera en que se emplean corrientemente las palabras. No obstante, si la posibilidad del consenso radica en aceptar el mismo empleo lingüístico y, a partir de éste, la consecuente fuerza persuasiva del argumento y la posible unanimidad de juicio, entonces la reflexión acerca de estas básicas aceptaciones ya no puede ser guiada por el consenso. Al sustraerse la idea de certeza de la interpretación de la verdad, se debilita la coerción consciente sobre el valor de las palabras y esto mismo significa que ya no se aprecian en el interior de la teoría las consecuencias que se siguen de sus propias concesiones.

Al respecto, puede ser ilustrativa la derivación concreta que muestra el enlace teórico de verdad y consenso. Entre nosotros, la manera de llevarse a la práctica esa relación ya no se interpreta siquiera como una inquietud tendiente a *buscar* o *hallar* consenso. La acción se expresa de modo inmediato con el verbo *consensuar*, entendido ya corrientemente como "avenencia negociada entre partes interesadas en un asunto común". Ahora bien, si la posibilidad persuasiva del argumento parte del "juego lingüístico" de la época, es decir, de la lengua que se habla, entonces el "argumento satisfactorio" tiene que atenerse al empleo que hoy se hace de las palabras. Y esto significa que, habiéndose obligado a retomar la base comunicativa en curso, la teoría del consenso como verdad ya no pueda elevar sus pretensiones a partir del uso de las palabras, pues, la nueva acepción de "consenso" exige otra clase de mediación. Es esta una consecuencia necesaria de haberse dado por cierto que la mediación reflexiva debe someterse como "discurso" al empleo lingüístico que prevalece en el presente. Al sustraerse la certeza de la interpretación de la verdad, se sustrae también la conciencia de sí en el empleo lingüístico y, de este modo, la posibilidad de sobreponer el pensamiento a las condiciones que rigen el uso de las palabras.

---

28 Id., p.165.

Es incongruente con la capacidad reflexiva que propicia el sentido de la verdad expresarse en términos que revelan el efecto de una práctica consumada, como "consenso" y "cumplimiento de pretensiones de validez". Las concesiones establecidas para hallar consenso por medio de la argumentación no pueden ser a la vez las que permitan expresar el carácter irrestricto de la verdad. Y, si no propician la mayor amplitud posible de la reflexión, tampoco harán que la claridad del consenso libere a la conciencia de la falsedad.

El propio Habermas expresa su incertidumbre de que el consenso revele lo que piensa sobre la verdad: "Para evitar malentendidos, quizá debí hablar mejor de una teoría del discurso en lugar de hablar de una teoría del consenso". [29] No obstante, si se hubieran advertido las dificultades que suscita, mejor sería aun reconocer que ella no es una teoría que explica el significado de la verdad, sino una teoría de la disposición cooperativa para entenderse sobre lo verdadero a partir de los aceptados límites del empleo lingüístico que prevalece en la época.

29 Id., p.160, nota al pie.

LA DEMOCRACIA NO ES UN DOGMA

JUAN MARÍA BORDABERRY

El autor, ex presidente del Uruguay, ha ofrecido este artículo, tan lúcido como valiente, para la revista *Gladius*. En orden a ubicar mejor su contexto, recordemos los acontecimientos de estos últimos años en la República hermana.

En 1967 asume la presidencia Jorge Pacheco Areco. Entre 1968 y 1971 el país atraviesa una crisis aguda, que terminó en terrorismo y guerrilla urbana. En 1971 el Presidente ordena a las Fuerzas Armadas reprimir la sedición. En 1972, elegido en comicios generales, asume la presidencia Juan María Bordaberry. Como él mismo nos lo dijo, en su formación había recibido dos influjos ponderables, el del catolicismo, heredado de sus padres, y el de la democracia liberal, tan enraizada en el pueblo uruguayo. Ya en el poder, comprendiendo la incompatibilidad de ambas corrientes, se resolvió, en junio de 1973, derrotada la subversión, a disolver las dos Cámaras, buscando sustituir los partidos políticos por nuevas instancias y corrientes de opinión, lo que ocasionó que la Junta de Oficiales Generales le retirase su respaldo en junio de 1976.

Últimamente, a raíz de un artículo periodístico, varios Senadores objetaron su actuación pública. La crítica de fondo que subyace en dichas apreciaciones es que Bordaberry se opone al sistema democrático de gobierno. A lo que éste responde: "Yo critiqué la democracia en esas declaraciones, es cierto. No es la primera vez que lo hago, también es cierto. Desde diciembre de 1975, en los documentos a las Fuerzas Armadas, hasta la crisis final de junio de 1976, sostuve que el sistema democrático y de partidos políticos eran la causa de los males que había padecido el país y proponía prescindir de él, o mejor aún, sustituirlo por otro sistema basado en distintos principios para no recaer en lo mismo".

Lo que ahora publicamos es lo que sigue en dicha respuesta (N.de la R.).

A esta altura es útil precisar qué se entiende por democracia. Alguien puede preguntarse por qué puedo estar en contra de este sistema político. O más aún, preguntarse qué puedo proponer yo en cambio. O peor aún, contraponer la demo-

cracia con la dictadura, siguiendo el maniqueísmo dominante, y señalarme como defensor de un gobierno dictatorial.

Por eso es muy importante, no para convencer a nadie según temen los senadores, sino para que mi pensamiento y la razón de mis dichos sean cabalmente conocidos, antes de juzgarme con la severidad con que ellos lo hacen, ponernos de acuerdo en lo que entendemos por democracia.

Hay error en creer que lo opuesto a un sistema democrático es un régimen donde exista arbitrariedad. Todos queremos vivir en una sociedad donde haya paz, donde podamos ejercitar nuestros derechos, sin coacciones, donde podamos educar nuestros hijos como queremos, donde estén a salvo nuestra familia, nuestro honor, nuestra propiedad, nuestras vidas. En eso coincidimos todos sin duda.

Pero eso no es democracia: eso debe existir en cualquier sistema político en el que se defienda la justicia y se busque el bien común, cualquiera sea la forma política que se adopte. La democracia moderna, dominante hoy en el mundo, se ha apropiado de estas virtudes de todo buen gobierno y ha difundido exitosamente la idea de que ellas sólo existen bajo su sistema político. Esto no es cierto: basta ver las sociedades de hoy para preguntarse si está defendida la familia, la moral que la sustenta, la seguridad, el honor y hasta la vida.

Estas virtudes no son de la democracia: son de derecho natural, porque está en la naturaleza de los hombres el deseo de paz, de orden, de formar y educar una familia, de vivir con honra y sin agresiones.

Si yo digo que estoy contra la democracia es, precisamente, porque no defiende esos valores. Digo más, no los defiende porque no puede defenderlos, porque el fundamento filosófico de la democracia liberal –puesto que no hay otra– le impide limitar la libertad del hombre para forjar una sociedad ordenada, porque toda limitación sería una contradicción con sus principios.

La tentación liberal

Desde siempre el hombre ha sentido la tentación liberal. No se puede definir el liberalismo en breves palabras; digamos con Widow que para el liberalismo la libertad no se define positivamente sino que se la explica como ausencia de coacción sobre el individuo [1]. La tentación

---

1 Juan A. Widow, *El hombre animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Editorial Universitaria S. A., Santiago, Chile, p.188.

liberal impulsa al hombre a desprenderse de toda sujeción en lo temporal y en lo espiritual. El hombre no queda más sujeto a Dios y a una Verdad Revelada, objetiva y universal. Su libertad llega, o más bien podríamos decir que nace y tiene su campo exclusivo en el ámbito privado, sólo sujeto a su razón. Esto, como se comprende, tiene infinidad de consecuencias: nadie puede interferir en ese ámbito, dentro del cual forja su propia verdad o ninguna. Pero debe aceptar que los demás tengan la misma libertad y así habrá, en lugar de una Verdad, tantas como hombres tengan procesos intelectuales interiores que los lleven a una convicción personal.

A finales del Renacimiento e inicio de la Edad Moderna se produjo una eclosión de la tentación liberal. El protestantismo abrió la vía por la que ella desbordó. Y esto fue por una razón religiosa y una razón histórica. Una razón religiosa, porque el protestantismo proclamó y adoptó el subjetivismo en la interpretación de la Verdad y los caminos de salvación. Dejó de existir una Verdad objetiva, la que existe independientemente de su aceptación por los hombres. El principio protestante del libre examen permitió que cada hombre buscara su verdad sin que obstara a ello que los demás profesaran otras. Esto lo prueba históricamente la rápida proliferación de sectas a partir del luteranismo, lo que dura hasta nuestros días.

El elemento histórico estuvo dado por la Guerra de los Treinta Años, en la que se entremezclaron los intereses políticos de los países con los conflictos religiosos entre católicos y protestantes. La paz de Westfalia, en 1648, puso fin a la guerra, satisfizo a casi todos los países, pero al delimitar fronteras entre países católicos y protestantes, consagró políticamente la fractura religiosa.

Es casi una temeridad pretender resumir en pocos párrafos un tiempo tan trágico y trascendente de la historia, pero aunque sea en estos gruesos trazos es necesario dar la perspectiva clara del origen histórico del liberalismo. Porque a partir de la personería adquirida con el protestantismo se desarrolló abiertamente el pensamiento liberal: proliferaron los filósofos, los escritores, las escuelas, las sociedades secretas masónicas.

En adelante, los cambios fueron rápidos. Al dejar de profesar una Verdad unificadora, las sociedades empezaron a estremecerse con los conflictos entre los hombres que pugnaban por sus verdades, aunque ello fuera una contradicción.

Las sociedades abandonaron la suave autoridad de Dios para quedar sometidas a la áspera autoridad de los hombres.

La Revolución

La Revolución había comenzado. Era, antes que nada, la rebelión contra Dios; secundariamente contra todo lo que lo representaba, la Iglesia y los sistemas políticos fundados en el derecho natural. Allí nace la democracia como sistema político, inspirando la Constitución americana y la trágica Revolución Francesa. A través de ellas se difunde, por el poderío de la nación americana y –configurando una gran contradicción– por los ejércitos napoleónicos, cuyos oficiales en las campañas europeas fueron portadores de las nuevas ideas. Un caso paradigmático fue España, donde el reinado de José Bonaparte dejó una influencia que se plasmó en la Constitución liberal de 1812 de las Cortes de Cádiz, que mantuvo su vigencia al amparo de los virajes de Fernando VII, en tanto en los campos de batalla España se había desangrado victoriosamente en defensa de su tradición, su libertad y su Fe.

Pero la verdadera influencia en favor de los principios democráticos provino de las logias masónicas, enemigas irreconciliables de Dios, porque su proclamación de la tolerancia, que opera una favorable predisposición si no se profundiza, esconde en realidad la negación de una única Verdad y por tanto la negación de la Fe cristiana.

Ellas influyeron decisivamente en las guerras de independencia de estos países y luego en la formulación de sus instituciones políticas, todas dentro del molde democrático liberal, como la nuestra de 1830. En realidad no era sistema político capaz de regir estos países que desembocaban desordenadamente en la independencia, y a la proclamación de ésta sucedieron, casi sin excepciones, sangrientas guerras fratricidas que duraron un siglo.

Bolívar, en 1812, advirtió el error y el riesgo y escribió: "Los códigos consultados por nuestros magistrados no eran aquellos que podían enseñarles el arte práctico de gobernar, sino que fueron ideados por algunos visionarios benévolos que, dando forma en su imaginación a repúblicas fantásticas, han tratado de alcanzar la perfección política suponiendo la perfectibilidad de la raza humana. De este modo nos dieron filósofos por mandatarios, filántropos por legisladores, dialéctica por táctica y sofistas por soldados" [2].

En adelante la democracia liberal siguió su camino triunfal, consolidándose en Francia entre fines del siglo pasado y principios del actual,

---

2 Simón Bolívar, citado por Anthony Crossland en *Facetas*, Volumen XII, Nº 1, p.30, publicación de la Agencia Internacional de Comunicaciones de los Estados Unidos. Según Crossland, la cita fue escrita por Bolívar en 1812, durante el exilio temporal.

luego de Sedán y las vacilaciones de los monárquicos. Pero Francia hizo más: sus gobiernos, dominados por las logias masónicas, advirtieron que la única forma de consolidar su filosofía en la forma de organización social y política era dominando el campo de la enseñanza, de la formación de niños y jóvenes, que seguía en manos de la Iglesia. Jules Ferry, Ministro de Instrucción Pública (al que llamaba Ministerio de las almas) fue el responsable de operar este cambio, persiguiendo la enseñanza católica, prohibiendo su ejercicio a religiosos y religiosas, aunque tuvieran títulos habilitantes, cerrando institutos católicos e interviniendo algunos hasta por la fuerza, según la conocida fotografía. La prohibición de enseñar a religiosos y religiosas provocó la necesidad de formar maestros y profesores laicos. Se crearon institutos normales masculinos y femeninos, destinados a su formación. Al discutir en la Cámara la necesidad de títulos oficiales para enseñar, Jules Ferry decía: "No podemos tolerar que los que enseñan puedan tener la libertad de la ignorancia o del envenenamiento". Para la dirección del instituto normal femenino designó a Félix Pecaut, antiguo pastor protestante, quien al despedirse de sus alumnas les dijo: "Vosotras constituís uno de los más poderosos aparatos de influencia que hoy existen, no tan sólo en Francia, sino en el mundo entero". El conjunto de leyes de Jules Ferry que secularizaron la enseñanza en Francia fue llamado en adelante, por las izquierdas francesas, las "leyes intangibles" [3].

En nuestro país

En nuestro sistema de enseñanza se advierte la influencia del francés en muchos de sus rasgos, pero especialmente en la negación de Dios, llamada eufemísticamente laicismo, y en la enseñanza y defensa del sistema democrático como única opción válida. Igualmente en la interpretación de la historia, ensalzando las sangrientas gestas liberales como la Revolución Francesa e ignorando o condenando más de 1500 años de organización de las sociedades bajo los principios cristianos.

Cuatro o cinco generaciones de uruguayos se han formado mayoritariamente con estas ideas inculcadas. Es muy difícil para un uruguayo pensar en otro sistema político que no sea la democracia; no conoce otro, no sabe cuál puede ser la opción. Le afligen los males que ocurren, la inseguridad, la desocupación, hasta hace poco la inflación, la inmoralidad reinante. Pero el sistema político no le da más opción que

---

3 Todas las citas relativas a la reforma laica de la enseñanza en Francia provienen del artículo "Setenta y cinco años de escuela laica en Francia", de José Orlandis, publicado en la Revista *Nuevo Tiempo*, Nº 1, julio de 1954 y recogido por Ediciones Universidad de Navarra, 1975.

cambiar de partido o de candidato, haciendo renacer una esperanza alimentada por la exacerbación artificial de las pasiones en las campañas electorales. No hay cambio sino dentro del sistema que periódicamente alimenta la ilusión de algo mejor que no llega. Pero se nos ha inculcado de tal manera la idea de la virtud de la democracia que no le echamos la culpa a ella sino a los hombres. Cuando pasan cosas que no nos gustan es frecuente oír decir "esto no es democracia, la democracia es otra cosa". Ésta se ha transformado en una utopía, en un sistema perfecto que pensamos que existe y que deberíamos alcanzar pero que nunca logramos.

Nadie atribuye los males a la propia democracia y, sin embargo, de ella provienen. Y esto es así por varias causas. En primer término, porque el pensamiento liberal, que es el fundamento filosófico de la democracia, lleva en sí una insuperable contradicción: si el hombre, al liberarse de Dios y de los sistemas políticos fundados en el derecho natural, que entre otros principios consagra la autoridad, no puede ser objeto de coacción alguna; si además ese derecho se debe reconocer a todos los hombres, no se ve cómo puede organizarse una sociedad sin imponer limitaciones a esa libertad absoluta.

Es un hecho que el hombre no puede vivir sino en sociedad. También lo es el que esa sociedad deba ser reglada, ordenada, para que pueda funcionar con normalidad. Es inevitable entonces establecer normas que necesariamente deben suponer alguna limitación a los derechos de cada uno en aras de los de todos.

Esta contradicción entre la libertad absoluta de cada uno y la inevitable limitación impuesta por la vida social, no ha podido ser superada. Rousseau lleva la contradicción hasta el fondo y nos lega el Contrato Social, según el cual todos los hombres enajenan totalmente su libertad en beneficio de la sociedad que pasan a integrar y la recuperan sublimada por ese desprendimiento inicial, que en adelante se expresa como voluntad general, pero no pudiendo recuperar más su libertad inicial, porque ahora goza de otra. Ello, según él, no es necesario porque todos sus intereses están defendidos dentro de la sociedad así constituida.

Por esto he hablado de ficción en la democracia: es lo que se me ocurre profundizando el Contrato Social, sin mencionar al buen salvaje rousseauniano corrompido por la sociedad y redimido por el Contrato [4].

---

4 Varias veces se ha reaccionado contra mi afirmación de que la democracia parte de una ficción. No estoy solo en esa idea: Jorge Luis Borges (*El libro de la arena*, Plaza & Janés, 1991, p.9) califica la democracia de superstición. Esto es peor, porque una ficción supone un acto volitivo de quien pretende crearla, en cambio una superstición domina al individuo con fuerza propia.

Pero, ¡cuidado! Esta ficción nos rige a los uruguayos. No hay más que leer el artículo 1º de la Constitución, al decir que "La República Oriental del Uruguay es la asociación política de todos los habitantes comprendidos en su territorio", para advertir la reminiscencia contractual en el término "asociación".

Pero también se advierte la presencia del pensamiento de Rousseau en los anatemas que se lanzan contra quienes se atreven a opinar en contra del sistema.

El senador Pereyra dice que estoy "atacando las bases mismas del sistema que el Uruguay ha querido darse a través del pronunciamiento de su ciudadanía". El senador Gargano dice que en mis declaraciones "se adoptaba una actitud militante, en el plano ideológico, contra la democracia". Pero, ¿es que no se puede proponer al pueblo uruguayo otro sistema? La Constitución puede reformarse por los procedimientos que ella misma establece y que por cierto se han utilizado con frecuencia en las últimas décadas, pero ¿los artículos referidos a la asociación política y a la democracia son intocables? ¿Por qué? ¿Por qué no se puede cuestionar el sistema, por supuesto sin una metralleta en la mano?

Aquí aparece claramente Rousseau: porque la libertad existe dentro del sistema y permite muchas cosas, hasta demasiadas como vemos todos los días, excepto cuestionarlo o salir de él. Rousseau llega a decir que "aquel que rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre" [5].

También vale la pena observar las cavilaciones del senador Pereyra cuando dice que la libertad de expresión del pensamiento tiene sus límites y considera que se abusa de ella cuando se habla contra las bases del sistema democrático. En un país en el que se hablan, se escriben, se televisan o se pintan las paredes con las cosas que vemos a diario, sin que a nadie se le ocurra configurar que hay abuso de la libertad de expresión, parece notable que se configure éste cuando se habla cuestionando la democracia. Pero no nos engañemos: una cosa es la libertad dentro del sistema y otra la libertad para cuestionarlo.

No olvidemos el punto de partida: Rousseau hace un esfuerzo de imaginación para tratar de conciliar lo inconciliable: la libertad absoluta del hombre de toda sujeción divina o humana con las limitaciones ineludibles de la vida en sociedad.

---

5 *Du Contrat Social*, libro 1, cap. 7 (p.64), Union General d'Editions, Paris, 1963. Citado por Widow, op. cit. p.223.

En adelante el hombre pierde su libertad para no integrar la "voluntad general" o disentir con el sistema, pero se mantiene libre para moverse dentro de él según su razón. Por eso el sistema democrático, tan severo para juzgar el disenso con él, sólo ejerce una blanda autoridad, si es que ejerce alguna o puede llamarse así la que ejerce. Esto, que vemos todos los días y nos parece una debilidad de los gobiernos, no lo es: es la vigencia misma del principio liberal fundador de todo. Los Ministros de Interior que nos ha traído el restablecimiento de la democracia, sin excepción, se han preocupado más por controlar el celo de la autoridad policial que por la criminalidad creciente. Pero recordemos: esta debilidad de la autoridad no es patrimonio de ningún Partido: es la consecuencia inevitable de la base del sistema.

¿Sin Dios?

En nuestro país, desgraciadamente, después de más de 100 años de laicismo, no es fácil vincular a Dios al hacer esta clase de consideraciones. Puede decirse que es un país mayoritariamente ateo. Sin embargo la idea de Dios es inseparable de la consideración de la evolución de los sistemas políticos que desembocó en las democracias liberales.

Decía que en el pensamiento liberal había dos causas de los inconvenientes que hoy nos aquejan a todos dentro de la democracia y a la que no atinamos a culpar. Una es el que acabo de desarrollar: la contradicción insalvable entre la proclamación de la libertad absoluta del hombre y la necesidad de limitar esa libertad, para hacer posible la vida en sociedad, que determina la ausencia de autoridad.

La otra es la ausencia de la idea de Dios, pero no de un dios creado por la especulación subjetiva de cada uno sino del único Dios Verdadero. Cuando el hombre se declara libre de todo acatamiento sobrenatural, cuando proclama la primacía de su razón libre de toda influencia exterior, comete un acto de soberbia que repite el del Génesis, al pretender comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Se atribuye a sí no la facultad de discernir entre el bien y el mal, que Dios no niega a la criatura racional, sino de decidir por sí mismo cuál es el bien y cuál el mal.

Pero no olvidemos que no se trata de sustituir una verdad por otra: como esta libertad racional se atribuye a cada hombre, en lugar de una Verdad, como ya he dicho habrá muchas, tantas cuantos se planteen interiormente el dilema.

Esto trae consecuencias imprevisibles. En lo político cada hombre es libre de proclamar quién defiende mejor los fundamentos de la so-

ciedad liberal, cuál el más justo, el más conveniente. Así empezaron las revoluciones; ya la propia revolución burguesa en Francia llevaba en sí la insatisfacción del proletariado y con ella la semilla de las revoluciones socialistas, y éstas, la de la revolución comunista. Ésta también ha sido superada: el mundo asiste hoy a una rebelión universal contra todo lo establecido, contra todo principio permanente, contra toda norma moral, contra la naturaleza misma, en las aberraciones sexuales. En las paredes de Francia se escriben las mismas consignas que en las montevideanas y se dibujan los mismos símbolos, los que seguramente se repiten en Estados Unidos o en otros países. La revolución nunca se detiene; siempre hay alguien más radical que, cuando logra su objetivo, se enfrenta a una nueva postura más extrema que la anterior.

El hombre, al reclamar y proclamar el poder para profesar una verdad propia desató, pues, un encadenamiento de conflictos que no pueden tener fin: la revolución no se detiene ni retrocede.

En segundo lugar están las consecuencias morales. No hay normas de moral que sean permanentes: lo que hoy está mal mañana puede estar bien, puesto que no hay ningún ser superior capaz de dictar una norma con carácter de perennidad. Así, si hoy está mal matar, mañana puede estar bien, si los hombres lo deciden en alguna norma. Esto que parece una exageración no lo es, cuando recordamos el aborto, la eutanasia o el suicidio asistido. El hombre puede decidir que, en esos casos, matar está bien.

Ya llevamos una serie de consecuencias negativas que no son idea mía: las vemos, las palpamos todos los días: la falta de autoridad, la rebelión constante de grupos cada vez más radicales (hoy vemos el drama de los dirigentes del Frente Amplio para adaptar su "discurso", que ya resulta moderado, a las exigencias de las alas más radicales). Luego la falta de moral, lo que no es necesario probar en nuestra sociedad y en todas las occidentales, con la pornografía, la droga, las desviaciones sexuales, las parejas temporarias, la maternidad juvenil, las familias monoparentales, el aborto, etc. Peor aún es la indefensión de la familia frente a la agresión de inmoralidad que le entra a su casa por la televisión, a cualquier hora y sin aviso.

Carencia de autoridad, rebelión permanente, agresión de inmoralidad a la sociedad y, por último, el consumismo desenfrenado. Alguien puede creer que no hay porqué negar a quien puede, comprar todo lo que se le ocurra. No es ése el planteo, por lo pronto porque es notorio que la mayoría del gasto no procede de recursos disponibles que tengan los compradores, sino de sistemas de crédito que compiten ferozmente en el mercado de compras a plazo. Una cosa es el "plástico", para no llevar dinero encima, o para viajar, o para resolver alguna ca-

rencia temporaria; otra cosa es para poder comprar cuanto se ofrece atractivamente en las luminarias de la televisión o de los centros de compra.

Pero tampoco ése es el planteo de fondo. También aquí el abandono de Dios tiene sus consecuencias, porque al negarle al hombre la esperanza, lo impulsa a vivir intensamente su tiempo en este mundo.

Todo varía según que el hombre se pregunte o no para qué está en este mundo, de dónde viene, a dónde va. Si no se plantea dudas existenciales, o ha aprendido que no hay un más allá, querrá vivir este tiempo, breve tiempo y, sobre todo, su único tiempo, lo más intensamente posible y con las menores sujeciones posibles. De ahí el permisivismo y el consumismo, así como la autoridad blanda.

El mensaje de N. S. Jesucristo no es un mensaje de oscuridad y dureza, como se dice hoy al comentar las sociedades organizadas según él en la Historia. Es un mensaje de amor a los hombres –de otra forma no se explican sus sufrimientos y su muerte– y es, además, un mensaje de esperanza y alegría. El cristiano tiene una esperanza que alimenta su fortaleza para transitar por la vida. Al quitar al hombre esa esperanza se le derrumba la fortaleza del espíritu y se le empuja a buscar en lo terrenal las satisfacciones materiales. Sí es oscuro y duro vivir sin esperanza.

Rebelión permanente, falta de autoridad, falta de moral, permisivismo, degradación de las costumbres, consumismo. No es lo mismo abandonar a Dios que vivir con Él.

No hay forma de combatir todo esto sin ir a la raíz: la pretensión de sustituir a Dios por el hombre-dios. Periódicamente vemos justificadas protestas de beneméritas agrupaciones que no pueden permanecer impasibles frente a todo esto. Ni eso ni el "¡basta ya!" podrán lograr nada mientras no se advierta la verdadera razón.

La verdad

El rechazo de la soberanía divina y su radicación en el hombre están consagrados terminantemente en nuestra Constitución: "La soberanía en toda su plenitud existe radicalmente en la Nación" (art. 4º) y "será ejercida [...] por el Cuerpo Electoral" (art. 82). Ya se ha visto que este principio es el fundamento mismo del liberalismo y su forma política, la democracia. Tocar este principio es agredir todo; por eso la reacción de los senadores, aparentemente desproporcionada a la frecuencia de mis expresiones públicas. Para el liberalismo éste es un dogma: cuando el Estado se separa de la Iglesia no la abandona simplemente: la abandona y la sustituye por el dogma de la soberanía del

hombre en lugar de la soberanía divina. El Estado no es neutro: es activamente militante contra Dios, en la formulación de sus instituciones políticas, en la enseñanza, en el concepto de libertad individual irrestricta, en la debilidad de su autoridad.

Sin embargo los senadores no fueron al fondo del problema: se limitaron, reiteradamente, sí, a decir que yo había agredido la democracia. Denunciaron el hecho, pero no contradijeron los fundamentos, quedando en la superficie: se agravian por mis dichos pero no llegan a decir que hay puntos intocables en la Constitución porque hacen al dogma liberal.

Porque yo sí hice la afirmación contraria, que sin embargo nadie menciona y que es la verdadera contradicción al pensamiento liberal: yo cité a San Pablo cuando enseña que todo poder viene de Dios. Nadie rechazó esta afirmación. Si lo hubieran hecho, el senador Pereyra habría tenido que pedir que el Nuevo Testamento o, al menos la Epístola a los Romanos 13, 1, pasara al Fiscal de Corte. Una vez en este camino tendría que haber pedido lo mismo para San Juan citando a N. S. Jesucristo: "No tendrías poder alguno sobre mí sí no se te hubiese dado de arriba". Y a San Agustín, que repite el concepto de Pablo en *La Ciudad de Dios*: "no hay potestad sino de Dios".

Estoy seguro que los que verdaderamente saben de estas cosas podrían extender esta nómina.

Conclusión

Los uruguayos, por desgracia, estamos muy lejos de llegar a reconocer la soberanía divina como origen del poder. La formación atea y materialista ha hecho su obra. No estamos solos en esta postura: hoy todo el mundo occidental, y aún países de oriente, se rigen por sistemas de democracia liberal. Salvo excepciones, en países europeos de tradición católica debe ser general el rechazo a la idea de volver a reconocer la fuente del poder en Dios.

Sin embargo, las sociedades como la nuestra no están lejos de los principios cristianos del orden político: es más, cuando reaccionan frente al desorden, a la inmoralidad, a la disolución familiar, a la falta de autoridad, a la inseguridad, están reclamando su vigencia. Nuestra formación nos impide aceptar el principio, pero queremos vivir en una sociedad cristiana. Esto es lo lógico, porque los principios cristianos, ya lo he dicho más arriba, son de derecho natural, están en la naturaleza del hombre. Que en la sociedad estén defendidos los derechos a la vida, al honor, a formar y educar una familia, al trabajo, a la propiedad, a la paz y al orden sin arbitrariedades, lo deseamos todos y cada vez más intensamente cuanto más bajo cae la sociedad liberal.

Esto es lo que temen los senadores cuando reaccionan en aparente desproporción con mis afirmaciones. Temen en definitiva la vigencia de la Verdad, temen que resplandezca la Verdad, porque saben que es eterna y que, como dice Kempis, puede enseñar "por sí misma, no por voces y figuras que pasan, sino así como es".

Montevideo, mayo de 1998

A MI QUERIDO HIJO ROBERTITO

*La presente poesía fue escrita por el Mayor **Jorge Roberto Igarzábal**, secuestrado por la subversión marxista el 19 de enero de 1974, en el ataque al Regimiento de Artillería Blindada de Azul. El Mayor era padre de tres hijos, dos mujeres y un hijo varón, Roberto. Fue asesinado en noviembre de 1974. Entre su ropa se encontró la siguiente poesía (N. de la R.)*

ROBERTO es el nombre que tu madre
eligió para ti, hijo querido.
Roberto es el nombre de tu padre
que se fue cuanto tú estabas dormido.

Ora pienso yo en mi muerte
ora pienso en tu destino
yo ya estoy más cerca de la muerte
pero tú recién inicias el camino.

Bueno es entonces que comprendas
que tu niñez tal vez ha terminado
y a raíz de esta circunstancia tan tremenda
el camino del hombre has iniciado.

Esto duele y provoca mi martirio
hiere el alma como el rayo a la tormenta
que por causas que quizás tú no comprendas
has dejado tan pronto de ser niño.

Ruego entonces que tus pasos se encaminen
por la senda del honor y la decencia
y le pido a Dios que te ilumine
para que puedas resolver sin mi presencia.

Todo tiene su función en este mundo
incluidas la injusticia, la opresión y el desatino
lo importante es tener fe, en lo más profundo
en que habrá de cambiar nuestro destino.

Intenta hijo querido conducirte
como el hombre que yo quise que tú fueras
y no olvides que tu madre necesita
que la ayudes, la acompañes y la quieras.

Tienes toda la vida por delante
sed decente, sed honrado y sed humano
y recuerda que jamás podrás saber
las cartas que Dios tiene en sus manos.

Oro a diario para volver a verte
pido a Dios la dicha de abrazarte
no resisto el dolor de este castigo
que me priva de ti por no tenerte.

PAPI

In Memoriam

SALVADOR ABASCAL (18-5-1910 ~ †29-3-2000)

Breve semblanza (por él mismo)



NACIÓ en Morelia el 18 de mayo de 1910, siendo el cuarto de los 12 hijos que tuvieron el Lic. Adalberto Abascal y la señora Doña Luz Infante. El último de los 12 hijos fue sacerdote.

En los años de la revuelta carrancista Salvador vivió con su familia varias peligrosas y sabrosas aventuras.

Estudió, en Morelia, hasta Tercer Año de Primaria en la Escuela de Don Julián Vargas, que morirá como mártir, en la Calzada de Guadalupe, el 12 de Mayo de 1921.

Salvador entra al Seminario de Morelia en diciembre de 1919, a estudiar Secundaria y luego Preparatoria, en total 6 años de interno, hasta diciembre de 1925, habiendo obtenido en el último año, estudiando Filosofía, el primer lugar.

Con su familia se traslada a México, donde hace la Carrera de Leyes en la Escuela Libre de Derecho, desde febrero de 1926 hasta diciembre de 1930.

Con su Tesis sobre "Las Leyes de Reforma", en contra de ellas, es aprobado en examen profesional el 10 de junio de 1931.

En septiembre de ese mismo año obtiene el Juzgado de Primera Instancia de Ayutla, Guerrero, sin Juez desde hacía más de un año por las amenazas de muerte de que eran objeto sus jueces. En un Distrito de 5.000 almas había un delito de sangre por día. Las amenazas a su persona fueron siempre muy corteses: al abrir él mismo el Juzgado antes de las 8 de la mañana, seguido veía en el suelo un papel manus-

crito con la súplica de que se largara pronto porque por ser él tan joven les daba lástima matarlo.

El Tribunal Superior de Justicia lo cambia a Ometepec en septiembre de 1932 por gestiones del Ayuntamiento de San Luis Acatlán, cuyos miembros habían asesinado al General Astudillo y a los que Abascal trataba de aprender.

De Ometepec se le cambia a los 8 días a Coyuca de Catalán, al otro extremo del Estado. Y a los 8 meses se le envía un substituto, sin reprocharle nada pero sin siquiera darle las gracias, por no dar libre a un agrarista asesino.

Trata de asentarse en Huetamo, Michoacán; pero, falto de clientela, se ve obligado a irse a su tierra, Morelia, donde abre despacho de Abogado. En su libro *Mis Recuerdos* cuenta sus experiencias en Morelia defendiendo a sacerdotes y maestros a partir de enero de 1935, siendo ya Presidente de la República Lázaro Cárdenas y Gobernador de Michoacán el cacarizo Gral. Rafael Sánchez Tapia, ex-seminarista éste, fieros y carísimos perseguidores de la Iglesia.

Logra Abascal retener en la cárcel durante varios meses al Lic. Rafael García de León, poderoso masón, asesino del periodista Lorenzo Campuzano, hasta que un nuevo Juez se vende y mediante una diligencia secreta lo deja irse a México. Inútil es la denuncia de Abascal en *El Universal*.

Da clases de Derecho Penal en la Escuela Libre de Derecho de Morelia y de Historia de la literatura en la Escuela Libre Preparatoria. Se le da un cuarto para dormir y la comida y no se le cobra la colegiatura de su hermano José.

Por órdenes de Cárdenas, el Gobernador Sánchez Tapia cierra todos los Colegios de Michoacán y el Seminario, y se roba sus edificios que mucho valían, con todo y muebles. Se cierra también un Colegio de Comercio para Señoritas pobres del que Abascal era el Director. Y como protesta airadamente, se le aprende y va a dar a la Inspección General de Policía, donde pasa la noche tendido en el escritorio del Inspector, el Coronel Bolívar Sierra, que se hace su amigo.

Jura entonces Abascal luchar toda su vida contra la maldita Revolución. Trata de incorporarse a una partida de nuevos cristeros que se ha levantado en armas en Michoacán, como otras en Jalisco y en Durango. Pero la de Michoacán es aniquilada por los federales, con la sola excepción de Felipe Vázquez, valeroso subjefe, que se oculta en Morelia en la casa de una honorable familia, amiga de Abascal. Y le explica la situación: es imposible, por tales y cuales fuertes razones, que prospere esta segunda Cristiada.

Precisamente entonces se le invita a pertenecer a una organización rigurosamente secreta, Las Legiones, de hombres y mujeres por separado, fundada en Jalisco por el Prof. Don Manuel Romo de Alba y que funciona ya también en otros Estados y en México y que debe extenderse a toda la República. Abascal trabaja intensamente en ella, no sólo en Morelia. sino también en todo Michoacán, hasta que, siéndole éste corto, pide que se dedique a toda la República.



18 de mayo de 1992. Blas Piñar (a la derecha de la foto), en una de sus visitas a México, con Salvador Abascal

Así lo acepta el Jefe secreto nacional, radicado en Querétaro, Don Julián Malo Juvera, que había sido General Carrancista y Gobernador Interino de su Estado.

Trabaja Abascal como organizador y visitador de las legiones en toda la República y en el Sur de los Estados Unidos. Se da cuenta de la situación de Tabasco, donde no logra juramentar más que a tres personas: Don Víctor Ascencio García, una hermana suya, Concita, cuya casa llegará a ser el Cuartel General de Abascal, y una profesora ya madura.

Tabasco está sin un solo sacerdote desde 1924 y sin iglesias, pues su Amo absoluto, Tomás Garrido Canabal, apoyado por Calles, ha destruido más de treinta, incluyendo la Catedral de Esquipulas, dejando en pie solamente unas cinco, capillas las más, y en lugares secundarios.

De lo Alto le viene la inspiración de organizar a centenares de campesinos, visitándolos en sus rancherías gracias a Víctor, que lo lleva a cada una. No les habla más que de la reconquista de la libertad de la Iglesia en Tabasco.

Para empezar la lucha, que sabe será a muerte, escoge el 12 de mayo. Es el año de 1938. Y entra a Villahermosa, en la noche del 11 al 12, con varios centenares de campesinos y con el P. Pilar Hidalgo, Vicario General de la Diócesis, que despachaba del otro lado del Grijalva, en terreno de Chiapas. Este valiente Padre va a las órdenes

de Abascal en lo cívico, por mandato del Obispo, Don Vicente Camacho, que vive en la Villa de Guadalupe, sin conocer su diócesis.

Sorteando varios peligros, con sus campesinos y con siete valerosas catequistas que de antemano ha logrado que vayan de Morelia (2) y de Córdoba (5) a ayudarle, se apodera, en el centro de Villahermosa, de las ruinas de la Iglesia de la Concepción (la Conchita), que providencialmente había abandonado Garrido.

Techa Abascal las paredes de su presbiterio con viguetas y palma.

Lo que sigue está lleno de peligrosos incidentes, que uno a uno se van venciendo. Habla con el Gobernador, en su casa, a media noche, se puede decir que protegido por varios oficiales de la Guarnición de la plaza. Aquél lo amenaza. Es inútil.

El día 13 empieza con pocos de sus campesinos una manifestación que en tres horas de recorrido por la ciudad logra que lo siga el pueblo entero. Lleva al frente una gran bandera Nacional con la Virgen de Guadalupe en el color blanco: debida esta bandera a Leticia Asenato, la jefa de las catequistas de Córdoba.

El día 14 celebra la primera Misa, a las 8 de la mañana. Y luego empiezan las lecciones de catecismo a multitud de niños y de niñas.

Un maestro albañil se le ofrece a Abascal para la reconstrucción de la Conchita. Y cinco albañiles se entregan con fervor a tan inesperado trabajo. Aún los federales dan sus limosnas para ello.

El día 31 ocurre un incidente en el que le llueven los balazos a Abascal, que logra casi quitarle el rifle a uno de los gendarmes agresores. Pero tras él han caído 4 muertos, 3 heridos graves y 4 leves.

Después de vencer graves dificultades, Abascal logra el triunfo completo: el Obispo puede volver a su diócesis. Todo lo cuenta Abascal en su folleto titulado “La Reconquista Espiritual de Tabasco”.

Vuelve Abascal a su trabajo en las Legiones.

Mientras tanto, en mayo de 1937 ha nacido de las Legiones el Sinarquismo. En 1939 da varios golpes de audacia con sinarquistas, sobre todo en Guanajuato y en Acámbaro, a cambio de unas horas de reclusión en una solitaria e inmunda cárcel en Guanajuato y días de prisión en medio de verdaderos criminales en Acámbaro, dejando a éstos con la promesa de seguir rezando el rosario todas las tardes. En otros lugares sufrirá, siempre con gusto, varias detenciones.

Se le da la Jefatura Nacional del Sinarquismo el 6 de agosto de 1940. Efectúa concentraciones que atemorizan lo mismo a la Revolución Mexicana que a la Embajada de los Estados Unidos. Dos de aquéllas son las principales: en Guadalajara, con 12 mil hombres en

tres columnas concéntricas, el 24 de febrero de 1941; y en Morelia con 25.000 sinarquistas el 18 de mayo de 1941, con todo el mundo oficial en la ciudad, que celebraba el IV Centenario de su fundación.

Por finas intrigas se logra que su Estado Mayor le pida renuncia. Se les había hecho creer que no era necesario que diariamente corrieran tanto peligro con Abascal en la Jefatura del Movimiento.

Él se sintió obligado a renunciar, pero comprometió al Movimiento a que le ayudara en una obra de colonización en la Baja California. Y el Gobierno le prometió proporcionarle los transportes necesarios de los colonos y de víveres para varios meses. Entrega la Jefatura el 12 de diciembre de 1941, y luego no se le recibe en Gobernación. Ordena él entonces que los colonos viajen, por su cuenta, a Guadalajara, donde pide limosna para fletar los necesarios carros de ferrocarril. Y en Mazatlán también pide limosna para fletar el barco "Salvatierra", con el que llegan a la Paz cerca de 400 almas con víveres para casi un año. Era el 29 de diciembre de 1941.

Múgica, Gobernador de la Baja California, facilitó los camiones de carga necesarios para el traslado de los víveres y de la gente de la Paz a su destino, a 313 kilómetros al norte, no habiendo en el trayecto sino tres rancherías con una familia en cada lugar. El traslado se verificó en dos partidas. La fundación de María Auxiliadora, en Santo Domingo por lo pronto, fue el domingo de enero de 1942, día dedicado por la Iglesia a la Sagrada Familia. Hacia el norte la población más cercana, como a 100 kilómetros de distancia, era Comondú, antigua Misión de los Jesuitas.

En *Mis Recuerdos* cuenta Abascal cómo fue la vida en María Auxiliadora. Pero aún de allá, cuando empezaba el cultivo de las tierras a dar lo necesario, a Abascal se le hizo entregar la Colonia, ante el pueblo, en la iglesia de ramas, con el Santísimo expuesto, el 31 de marzo, Viernes de Dolores, de 1944. Le dio gusto así Abascal al Señor Arzobispo de México, Don Luis María Martínez, que para ello se valió del Padre Don Miguel Madrigal, antiguo maestro del Seminario de Morelia. Abascal estorbaba. El libertador de la Iglesia debía brotar de la propia Revolución, según le había dicho Don Luis María a Salvador Abascal varias veces.

Abascal se había casado con su novia de México en la Paz, el 17 de marzo de 1942, en la tarde, sin misa de velación. Sus suegros tuvieron la bondad de llevársela, por no poder él desprenderse varios días de la colonia.

Se vino Abascal a México con su esposa, su primogénito Juan Bosco y otro en camino (José María) y sin un centavo en la bolsa.

Pero para abrirle paso estaba la Divina Providencia. Algo maravilloso, después de probarlo duramente, pues no pudiendo ser maestro en alguna escuela católica, porque al verse su nombre en la Secretaría de Educación podría salir perjudicada la escuela, tuvo que vivir varios meses de vender cortes de casimir y vino tinto chileno. Luego, felizmente, Cristo quiso darle de su propio pan, encomendándole la Editorial JUS la traducción de la *Vida de Cristo* por el P. Ferdinand Prat S. J., la más bella de cuantas se han escrito. Esto fue a partir de enero de 1945.

En agosto de ese mismo año se le dio en la Editorial JUS el puesto de Jefe de Departamento Técnico. Luego, en diciembre de 1946, se le dio la Gerencia. La empresa estaba perfectamente quebrada.

La salvó trabajando duramente 23 años sin un solo día de descanso. Y al mismo tiempo la enriqueció y creó dos riquísimas colecciones de Historia de México: "Figuras y Episodios de la Historia de México", "México Heroico", y una, preciosa, de Clásicos Griegos.

Pero brota la herejía progresista. La ataca Abascal en *El Sol de México* y fuego se ve obligado a crear su propio órgano de lucha, *La Hoja de Combate*. Al mismo tiempo tiene que rechazar varias obras, por socializantes, de amigos íntimos del dueño de JUS, y éste se siente obligado a prescindir de él.

Abascal tiene que salir de JUS en enero de 1972. Pero inmediatamente funda la Editorial Tradición, en la que trabaja durante 6 años, siguiendo la misma línea que había creado en JUS. En 1978 el segundo de sus hijos le pide que le dé la nueva Editorial para que él se dedique únicamente a escribir. Abascal acepta. Y no ha dejado de trabajar en defensa de la Verdad. Actualmente lleva traducidas del francés y del latín 21 obras, de filosofía, teología e historia, y 21 obras propias, de historia y de teología. Además, no ha muerto *La Hoja de Combate*, mensual. Va ya en el año XXXII.

Falta decir que cuando el Lic. Adalberto Abascal, por su lado, y la señora Juventina Morales, maestra de María Auxiliadora, le reclamaron al Señor Arzobispo de México su proceder con Abascal, les contestó, separadamente, que su propósito había sido evitar que Abascal fuera asesinado.

México, 29 de junio de 1999

Reconocimiento a mi padre

Fuertemente conmovido por las grandes dificultades de todos tipos que mi padre tenía que enfrentar mes a mes para dar a luz esta *Hoja de Combate*, unos meses antes de morir él, ya estaba yo apoyándolo de manera incondicional con esta publicación. Por lo pronto me hice cargo de la captura e impresión de los originales, y ahora que él ha muerto, tomo la estafeta para que esta publicación siga haciendo más amplia y oportunamente el bien que ha hecho.

Esta decisión fue y es, además, una forma mínima de agradecer y reconocer públicamente algo que ya saben mis familiares, amigos, clientes y conocidos: que el acervo cultural que siempre me ha represesentado éxitos profesionales, económicos y sociales, se lo debo a la formación intelectual, filosófica, teológica, histórica y moral. Formación que recibí indirectamente de "Editorial JUS"y directamente de mi padre, durante mi adolescencia y juventud, cuando durante casi 11 años tuve la dicha y el privilegio de ser corrector de planas y galeras, y aun corrector de estilo.

Ante mis azorados ojos y voraces neuronas pasaron centenares de variados libros, y su contenido forma hoy parte intrínseca de mi personalidad, porque los grabé a fuego en mi "disco duro". Además, disfruté del ejemplo y del trato con diversas personalidades extraordinarias (José Vasconcelos, Alfonso Junco, Alfonso Trueba, José Fuentes Mares, entre otros muchos). Ellos, con su carisma y sapiencia, ensancharon mi visión cosmológica hasta espacios sin fronteras.

Aún recuerdo con grata emoción aquellos tiempos juveniles, cuando mi lema era "la juventud no se hizo para el placer, sino para el heroísmo", durante los cuales la rutina consistía en salir de la escuela secundaria o preparatoria, tomar un camión de segunda o montar mi propia bicicleta, y cargar con la "comida para llevar" hecha por mi madre, e ingerirla rápida y frugalmente, ya instalado en JUS. Luego, me sentaba a leer en voz alta, en busca de erratas y de todo tipo de errores. De lunes a viernes llegaba yo a la Editorial a eso de las tres o cuatro de la tarde, para salir a las ocho o nueve, y los sábados trabajaba desde las ocho hasta las dos o tres de la tarde. Salí siempre maravillosamente enriquecido con la lectura y la asimilación inconsciente –ahora plenamente consciente– de la grandeza intelectual y espiritual de muchos de los mejores escritores, historiadores y filósofos mexicanos y extranjeros que eran los clientes y escritores de JUS. Admiración, amor y gratitud eternas a quien como nadie las merece: *a más de cuatro décadas de distancia, mil gracias, papá, ahora que estás en el cielo*.

JUAN BOSCO ABASCAL CARRANZA

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

Holocausto diez veces superior

La Dirección General de Culto Católico envió a las jurisdicciones eclesiásticas una información sobre el Día de la Convivencia en la Diversidad Cultural, en recuerdo del levantamiento del Ghetto de Varsovia y en homenaje a las víctimas del Holocausto, que se celebró el 12 de abril. El arzobispo coadjutor de La Plata, Monseñor Héctor Aguer, transmitió al titular de dicho organismo, doctor Luis Saguier Fonrouge, algunas sugerencias plasmadas en el siguiente comunicado:

"Agradezco la información que ha tenido usted a bien enviarme sobre el "Día de la convivencia en la diversidad cultural". Celebro la realización de esta jornada y espero que contribuya a afianzar el respeto por la dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios.

En cuanto al encuentro organizado por el Ministerio de Educación para alumnos de diversas jurisdicciones, que se celebrará el próximo 19 de abril, deseo expresarle algunas sugerencias que se me ocurren al observar el programa de trabajo preparado para la fecha. Las considero pertinentes, sobre todo teniendo en cuenta que el mencionado encuentro, al celebrarse por vez primera, es designado como un «acto fundacional».

Llama la atención que, además de presentar la tragedia que significó la persecución nazi contra los judíos, no se proponga recordar también la devastación causada por el comunismo, que produjo un número de víctimas diez veces superior y se extendió a varios países, con presecuciones encarnizadas contra toda expresión religiosa y formas externas de discriminación.

Sería muy educativo señalar la masacre cotidiana del aborto, que causa tantas víctimas inocentes y conculca el derecho a la vida tratando como un objeto biológico al niño por nacer. No creo que podamos afianzar las razones de convivencia si no logramos que nuestros jóvenes aprecien la vida en estado de indefensión y se comprometan a respetarla.

Junto a las situaciones de agresión mencionadas en el programa habría que señalar también los ataques, burlas y humillaciones de que son objeto en los medios de comunicación los dogmas, instituciones y personas de la Iglesia Católica, sin excluir lo más sagrado: Nuestro Señor Jesucristo y su Santísima Madre. Basta mirar asiduamente la televisión para advertir qué escaso cuidado se ejerce para tutelar el respeto que merecen las creencias de la mayoría de los argentinos.

Ruego al Señor Director General de Culto Católico transmita estas inquietudes a las autoridades del Ministerio de Educación".

AICA, nº 2262, 26 abril 2000

\# # #

Los que hacen más difícil la unidad

Gerd Ludemann, teólogo luterano alemán que enseña en la Universidad de Gottingen, renunció al cristianismo en 1998 cuando declaró que ya no podía rezar a Dios ni a Jesús. Sin embargo, recientemente fue invitado al Seminario "Jesús" organizado en los Estados Unidos, que se reúne dos veces por año para debatir qué partes de los Evangelios son reales y cuáles son ficción.

Pese a su rechazo a Dios se sigue considerando "religioso" y se describe a sí mismo como a tono con el universo. No obstante admite que todavía goza en las iglesias fundamentalistas por sus plegarias y cantos vitales, que tienen corto "poder".

Al mismo tiempo, Ludemann descartó la teología liberal por "anémica en grado sumo".

Otro participante del "Jesús Seminar" fue John Dominic Crossan, otrora sacerdote y profesor emérito de la De Paul University en Chicago. Crossan igualó la creencia en los Evangelios a la aceptación de las antiguas fábulas griegas de Esopo, como si fueran literalmente historia.

El renegado sacerdote ha sido codirector del "Jesús Seminar" y sostiene que los relatos evangélicos son poderosas historias metafóricas. A la vez comparó el cristianismo conservador de la "Southern Baptist Convention" con Walt Disney Inc., ya que ambas están comprometidas en "la expansión misionera mundial de entretenimientos ilusorios... Con la Convención baptista resulta difícil a veces diferenciar la religión del Prozac (la droga de última generación para tratar enfermedades mentales), el Cristianismo del cloroformo y el bautismo de la lobotomía".

Crossan condenó la xenofobia espiritual que insiste en que "mi Dios es mejor que los tuyos": convertir paganos al cristianismo fue un asunto de violencia, pero convertirlos a la "justicia" era una meta encomiable.

Hal Taussig, fundador de "Jesús Seminar", lamentó que "el fundamentalismo católico autoritario seguirá fuerte en el futuro previsible aunque las iglesias progresistas irán ridiculizando las pretensiones imperialistas de la Cristiandad".

Finalmente, Taussig felicitó al "Jesús Seminar" por prestar el importante servicio: "desconstruir las fábulas de los Evangelios".

The Wanderer, 8 marzo 2000

# # #

Planeta editó *El Papa de Hitler*

John Cornwell, el periodista británico que publicó en octubre del año pasado el libelo contra Pío XII titulado *El Papa de Hitler*, que ha sido unánimemente condenado, ya tenía antecedentes poco propicios. En 1991, en otro libro, *Los lugares ocultos de Dios*, describió su educación como católica y su entrada en un seminario, si bien pronto abandonó la fe, conforme la moderna filosofía inglesa lo convenció de "las falacias de la metafísica". Consecuentemente, ello contribuyó a destruir su "creencia en la presencia real de Cristo en la Eucaristía". Así pues, agregó: "Me produjo satisfacción intentar minar las creencias de mis compañeros seminaristas con lo que yo consideraba agudos argumentos". Y, para rematar su perversidad, declaró que "los seres humanos se sienten mucho mejor moral, psicológica y materialmente sin creer en Dios".

Este relapso ex-seminarista también ha publicado cierto número de novelas anti-cristianas, incluida una titulada *Dioses extraños* (1993) acerca de un sacerdote sexualmente promiscuo que viaja al Tercer Mundo, repudia su fe y se convierte en un pagano de la New Age.

La controversia sobre *El Papa de Hitler* recién comienza. Los media secularizados, siempre con simpatía hacia el sensacionalismo anti-católico, ya han insinuado que Cornwell tendrá una gran acogida en la radio y la televisión. [En la última entrega de "Bitácora" (*Gladius*) ya se denunció la falsificación de la historia en que incurre Cornwell, según el diario británico *The Daily Telegraph*.]

Entretanto, el Dr. William Donohue, presidente de la "Liga Católica por los Derechos Reli-

giosos y Humanos", de los Estados Unidos, ha desafiado públicamente a Cornwell a enfrentarlo en una serie de debates sobre el tema de Pío XII, ni bien ponga sus pies en los Estados Unidos.

Inside the Vatican, el mensuario católico ortodoxo, replicará a Cornwell en una serie de próximas entregas punto por punto, y el profesor Robert Rychlak, de la Universidad de Mississippi, autor de un enjundioso estudio, *Hitler, la Guerra y el Papa*, que le ha llevado cinco años escribir, ha postergado su publicación hasta junio del 2000, para responder a los cargos de Cornwell.

William Doino Jr., "Hitler's Pope Author Exposed as Bitter Ex-Seminarian", *The Wanderer*, 23 septiembre 1999

# # #

La señora Blair, ¿católica?

Los periódicos católicos ingleses, en general, recibieron con beneplácito el anuncio del Primer Ministro Tony Blair de que su esposa estaba esperando un bebé.

La Sra. Blair es católica y su familia asiste regularmente a misa. Su hijo Euan es alumno del colegio católico para varones más conocido de Inglaterra.

[...]

Al mismo tiempo del anuncio se dijo que la Sra. Blair no deseaba hacer el test prenatal para determinar alguna anormalidad en el feto, test generalmente asociado a la oferta de aborto. Y así todos los partidarios de la causa pro-vida calcularon que habían recibido un espaldarazo.

[...]

He aquí que, poco después, la Sra. Blair asistió a un concierto en ayuda del grupo militante homosexual Stonewall, desde el palco real del Albert Hall. El acto estuvo a cargo de Sir Elton John –nombrado *knight* (caballero) por el actual gobierno británico– y que consistió en una serie de actuaciones equívocas, culminando con la canción "It's a Sin" ("Es pecado"), que estuvo a cargo del "astro" del rock y que la multitud coreó con entusiasmo.

The Wanderer, 16 diciembre 1999

# # #

Un informe sobre homosexualidad en el clero

Según *The Wanderer*, que publica un largo informe sobre la cuestión en los EE.UU., existe una página en Internet favorable a la homosexualidad entre sacerdotes (St. Sebastian Angels).

Es la culminación de una serie de noticias alrededor del tema que ha sido denunciado valientemente en esta publicación sin que nadie jamás lo desmintiese.

Lo nuevo es que, ahora, lo que antes era más o menos secreto sale a la luz abiertamente.

Ya en enero de 1995, *The National Catholic Reporter* había citado al obispo Reginald Cawcutt de Cape Town (Sudáfrica) diciendo: "la gente debe saber que es *ok* ser *gay* y católico".

Una organización de laicos, "Roman Catholic Faithful", fue la que descubrió la referida página y la impugnó a través de Internet, lo que desató toda una guerra verbal que confirma las peores sospechas sobre esta trenza homosexual.

El Cardenal Ratzinger es objeto de fuertes ataques porque ha trascendido que se halla preparando un documento sobre la homosexualidad en los clérigos, lo que le ha valido el mote de nazi y de "Fuhrer's Oberst Ratzinger".

No nos animamos a reproducir las expresiones recogidas por *The Wanderer*, por resultar demasiado escandalosas y, peor aún, fuera de contexto, pero algo había que decir.

Por ejemplo, que el arzobispo Cawcutt, por si alguien quiere comprobarlo, puede ser visitado en su "web-site" arquidiocesano, donde hace campaña a favor de la homosexualidad.

Otro dato ilustrativo es que, cuando un grupo de clérigos alarmados por la inminente carta de Monseñor Ratzinger mencionaron su preocupación en Roma a Monseñor Pío Laghi, "él les dijo que no se preocuparan porque el resto de las congregaciones jamás permitirían que pasara esa carta", a pesar de lo cual la página no baja la guardia.

Como quiera que sea, *The Wanderer* invita a los lectores a alentar al prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe para que "desbloquee" el documento y le escriban a

Joseph Cardenal Ratzinger
Piazza del Santo Uffizio II
00193 Roma - Italia
Teléfonos 011.39.6.69.88.33.57
ó 34.13
Fax: 011.39.06.69.88.34.09

A Special Wanderer Report:
"Homosexual Cleric's Web Site
Indicates Deep Influence in Church",
The Wanderer, 11 febrero 2000

\# \# \#

Pío Nono beatificado

Prevista para fines de año, la beatificación de Pío IX –inveterado enemigo del liberalismo y de

la masonería– culmina un proceso de casi un siglo.

[...]

En abril de 1848, cuando resultó obvio que las organizaciones internacionales masónicas (esa "escuela pestilente de infieles", como las describió el Cardenal Manning) estaban apoyando ataques, revoluciones y desórdenes contra el Papado y las naciones tradicionalmente católicas, Pío IX se distanció de las facciones italianas más radicales.

Cuando las insurrecciones en Roma [...] iglesias, fueron fruto del pillaje y Mazzini se apropió de obras de arte que eran propiedad de la Iglesia para pagar préstamos que hicieron los masones británicos para capturar Roma.

[...]

Durante su pontificado Pío IX escribió o aprobó 124 documentos contra los masones.

[...]

Frente a estas acusaciones, la Masonería reaccionó con violento desdén.

En primer lugar, fue convocada una "Asamblea masónica Anti-Concilio de libres pensadores", la que declaró que el "Anti-Concilio" desea luz y verdad, ciencia y razón, no fe ciega, fanatismo y dogmas.

[...]

La protesta alcanzó su clímax cuando la procesión funeraria cruzó el Tiber cerca del Castel Sant' Angelo. Al grito de "¡Muera el Papa! ¡Muerte a los curas!", un grupo de contestatarios intentaron arrojar el cadáver al río. Los católicos empero rodearon el féretro y lograron superar a la oposición.

"Soon to be Blessed",
The Wanderer, 6 enero 2000

\# \# \#

El testimonio de un converso

Marty Barrack es un judío converso al catolicismo que acaba de publicar un libro, *Second Exodus*, con la intención de explicar su conversión a la Iglesia Católica desde una perspectiva judía y llenar así un vacío, pues generalmente se lo hace desde el protestantismo o desde el ateísmo.

Sometido a una entrevista por *The Wanderer* dio, entre otras respuestas:

"Básicamente no estoy conforme con pedir perdón de parte de los demás. Me parece que la tradición católica es pedir perdón por los propios pecados. Pedir perdón de parte de una institución suscita preguntas acerca de su falibilidad que son entendidas de muy diversa manera dentro y fuera de la Iglesia.

[...]

En general deberíamos insistir en un principio de reciprocidad en el que los esfuerzos católicos de reconciliación sean igualados por esfuerzos de judíos auténticos".

[...]

En este aspecto también deberíamos exigir reciprocidad: si la Iglesia Católica se disculpa por acciones del pasado de aquellos que hablaron en su nombre, entonces los judíos deberían pedir perdón por haber sido profundamente hostiles a los católicos en sus propios escritos.

Yo diría que los judíos ortodoxos están firmemente comprometidos con el Dios de la Torah. Los judíos liberales a menudo están más comprometidos con la política como expresión de judaísmo".

The Wanderer, interviews
Marty Barrack, 3 febrero 2000

# # #

Shakespeare católico

La posible formación católica de William Shakespeare cuenta para los investigadores con los siguientes datos a su favor:

Tres de los cuatro maestros que se sucedieron al frente del Grammar School de Stratford, donde Shakespeare estudió hasta los catorce años, eran de formación católica, y dos de ellos ingresaron luego en la Compañía de Jesús.

La carrera política del padre de Shakespeare como Alcalde de Stratford se vio truncada a partir del momento de mayor rigor anglicano, algunos suponen que por sus convicciones católicas. Es cierto que en los cimientos de la casa familiar de Stratford, en Henley St., en la que nació Shakespeare, se encontró, en el siglo XVIII, un testamento formulario proclamando la fe católica ante los descendientes de John Shakespeare, padre de nuestro autor, que obedecía al formulario que al efecto había redactado San Carlos Borromeo.

Las más recientes tesis académicas sobre los llamados "años perdidos", es decir aquellos en los que no se tiene noticia del joven William, entre los veinte y los veintisiete años, defienden que estaba al servicio de un noble en Hoghton Tower, conocido por sus ideas católicas, en cuyo testamento figura un tal William Shakespeare como joven maestro de la familia y miembro de la compañía de actores y músicos del noble Alexander Hughton.

Por lo demás, la influencia de las tesis jesuíticas sobre el dere-

cho de resistencia a la tiranía manifiesta, está sorprendentemente presente, en alguna medida, tanto en *Ricardo III*, como en *Macbeth*, tiranos de origen y de ejercicio que terminan depuestos violentamente en los dramas de Shakespeare. Por cierto que la obra *Ricardo III* se basa, en gran medida, en la crónica de este reinado realizada por Tomás Moro.

Federico Trillo-Figueroa, *Mundo Cristiano*, Madrid, noviembre 1999

# # #

El diablo no puede existir

A fines de marzo de este año, Buenos Aires fue conmovida por un parricidio a manos de sus dos hijas, rodeado de circunstancias inexplicables.

Sin embargo, aun cuando trascendieron a la prensa ciertos hechos declarados en la causa judicial, no hubo ninguna interpretación que planteara siquiera la hipótesis de un caso de posesión diabólica.

Estos hechos son: 1º) "Algo extraño pasó cuando un policía le quiso poner las esposas (a Silvina Vázquez); salió despedido unos tres metros"

2º) "Silvina hablaba con voz de hombre y en un idioma indescifrable cuando llegó la policía".

3º) "Había olor a sangre... había también otros olores. A orina y a excremento".

Quien lea el libro de Malachi Martin, *Hostage to the Devil* (*Rehén del demonio*), o cualquier otro relato serio de casos de posesión diabólica, encontrará que estos tres indicios coinciden con casos indubitables.

Pero en la Argentina "moderna" el diablo no puede existir.

Lo entrecomillado fue publicado por el diario *La Nación*, 3 abril 2000

# # #

Vargas Llosa abortista

Asiduo colaborador de *La Nación*, el escritor renegado de su nacionalidad peruana y ciudadano español contestó a una pregunta sobre la pena de muerte: "Pues estoy en contra de la pena de muerte. Creo que es una manifestación de barbarie que debería ser abolida en todos los países".

Y sobre el aborto: "Pues estoy a favor del aborto. Creo que es muy importante que se permita a la mujer decidir un hecho fundamental: si quiere o no tener hijos".

La Nación Revista, 23 abril 2000

# # #

Iglesia, masonería y democracia

"El Presidente del Episcopado aceptó recibir en su despacho al titular de la organización archienemiga de la Iglesia Católica argentina a través de la historia, haciendo caso omiso a la excomunión que sufre la masonería, jamás revertida por el Vaticano.

[...]

Probablemente sea monseñor Karlic el primer jefe episcopal católico claramente democrático de todo el siglo. Lo demostró en Paraná, cuando descabezo a un grupo de lefebvrianos que publicaban la revista *Mikael*, que exponía concepciones fascistas. En materia democrática no se puede decir lo mismo de anteriores jefes episcopales como Copello, Caggiano, Primatesta, Quarracino.

La actitud de Karlic es valiente. El Código Canónico de 1917 contenía una prohibición expresa contra la Masonería [...] la Congregación para la Doctrina de la Fe (ex Inquisición) dictaminó por la pluma de Monseñor Ratzinger que los masones siguen excomulgados, prohibidos y en entredicho con Roma".

Noticias, 21 abril 2000

# # #

Las 15 mejores películas religiosas

Según James Bemis, columnista de *Los Angeles Daily News*, a juicio del Vaticano hubo quince películas que sobresalen de entre las que tienen algún contenido religioso, a saber y en este orden:

1º) *Ben Hur*, la versión de William Wyler que data de 1959, que mereció once "Oscar" y que figura primero en la lista. Allí se llevó las palmas, como mejor actor, Charlton Heston.

2º) *La Misión*, el film británico que relata la condena de las misiones jesuíticas (por lo que hasta ahora no figura en ninguna lista de perdones), con la actuación inolvidable de Robert De Niro.

3º) *La Pasión de Juana de Arco*, según versión de Carl Dreyer, el gran director alemán y la maravillosa perfomance de Renee Falconetti, a pesar de ser una película muda y datar de 1928.

4º) *Monsieur Vincent*, la vida de San Vicente de Paul, donde lució el arte magistral de Pierre Fresnay, según el libreto de Jean Anouilh.

5º) *Nazarín*, dirigida en 1959 por Luis Buñuel, que aunque ateo declarado hizo una versión despre-

juiciada de un sacerdote mejicano en la que, aunque se satiriza la hipocresía religiosa, se exalta la virtud y piedad cristianas.

6º) *Teresa*, la historia de Teresa de Lisieux según Alain Cavalier, de 1986, que aunque logra hacer una obra de arte, fracasa como biografía al quitar un elemento vital de la santa: la alegría en su vocación.

7º) *Francesco*, de Liliana Cava (1986), con el mismo defecto de la anterior, pues carece de sensibilidad religiosa, e incluso de espiritualidad.

8º) *Las florecillas de San Francisco*, según la versión italiana de Roberto Rossellini de 1950, donde se exalta el carácter juvenil y romántico del santo.

9º) *El Evangelio según San Mateo*, de Pier Paolo Pasolini, superior a todas las otras vidas de Cristo y en la cual Jesús da a entender lo que dice y dice lo que quiere significar.

10º) *Andrei Roublev*, versión de 1966 por el director ruso Andrei Tarkovsky, sobre la vida y obra del monje y pintor de iconos más célebre de Rusia. Una película que rezuma una visión mística del protagonista.

11º) *El Sacrificio*, otra creación de Tarkovsky que relata la reacción de un viejo actor al cual de golpe le anuncian el peligro inminente de una catástrofe nuclear.

12º) *Ordet*, otro film de Carl Dreyer que gira alrededor de una discusión entre dos formas de protestantismo: una brillante y feliz y otra oscura y triste. Según Bemis, confirma el juicio de G. K. Chesterton, que sostiene que cada secta protestante suele tomar una verdad católica y obsesionarse con ella.

13º) *La fiesta de Babette*, película danesa fuera de circuito comercial que tuvo un éxito insólito y en la que todo gira en torno a una celebración en la que muy sutilmente se evoca la Eucaristía.

14º) *El hombre de dos reinos*, de Fred Zinneman (1966), en la que Paul Scofield personifica a Santo Tomás Moro cuando sacrifica su brillante carrera, su amistad con el Rey y finalmente su propia vida a causa de su Fe.

15º) *Le Passion Pathé*, film mudo francés de 1903 que no se halla en video y que tuvo muy raras exhibiciones.

The Wanderer, 9 marzo 2000

# # #

Catedral reconsagrada en Rusia

La iglesia de la Inmaculada Concepción en Moscú fue reconsagrada y elevada al status de Catedral al 12 de diciembre pasado.

La iglesia había sido confiscada por las autoridades soviéticas en 1935 y convertida en fábrica. Hace cuatro años fue devuelta a la Iglesia Católica por el gobierno.

A la ceremonia asistieron el Cardenal Sodano, Secretario de Estado y enviado especial del Papa, el Cardenal Macharski de Cracovia, Sterzinsky de Berlín, Maida de Detroit y Kondrusiewicz, administrador apostólico de Rusia europea.

Entre los más de 100 concelebrantes estuvieron los tres nuevos sacerdotes rusos ordenados en 1999 en San Petersburgo.

Con la reapertura de este templo ahora hay dos iglesias católicas en Moscú. La otra es San Luis de los Franceses que, aunque no se cerró, fue controlada estrictamente por el régimen soviético y concurrida casi exclusivamente por miembros del cuerpo diplomático. Una tercera iglesia en la capital rusa, dedicada a San Pedro y San Pablo, fue confiscada por los bolcheviques en 1938 y se halla en un estado deplorable.

The Wanderer, 23 diciembre 1999

Consumismo religioso

Por sexta vez se realizó en París, a principios de este año, el "Religio" o salón mundial del cristianismo temporal.

Como era normal en un hecho de esta naturaleza, no hubo demasiado espacio para el catolicismo y sí, en cambio, mucho para el ecumenismo, la religión del globalismo en la que todas las "iglesias" cristianas tienen su lugar, menos la Iglesia Católica Apostólica Romana.

El salón estaba repartido este año en tres sectores: objetos de culto, turismo cristiano y libros religiosos.

El Jubileo 2000 fue utilizado como logo para toda clase de objetos de consumo, como llaveros, pisapapeles, encendedores, etc.

Ciertos manequíes que exhibían casullas llevaban pelo largo rizado. "Genuflex" era una cabina prefabricada en madera con aislamiento acústico para "la confesión y el diálogo", según rezaba la propaganda. Al penitente se le destinaba una banqueta y al sacerdote un sillón muelle y una pequeña mesa que los vincula a ambos. Pese a la marca de fábrica no había reclinatorio alguno.

En cuanto a los libros hubo quejas de editoriales católicas que fueron excluidas de la exposición

por un "comité de ética ecuménica" que ejerció la censura con el pretexto de impedir la introducción de las sectas.

Monde et Vie, febrero-marzo 2000

# # #

Obispo neozelandeses apoyan uniones del mismo sexo

Los diez obispos católicos de Nueva Zelanda se han sumado a las voces que promueven la legislación que otorga a los consortes homosexuales los mismos derechos de que gozan legítimamente las parejas casadas.

Al respecto, han declarado que debería haber un sistema de registro que dé a las parejas del mismo sexo derechos civiles y legales, incluidos ayuda en el pago de impuestos, asistencia legal, mínimos no imponibles, etc., cuando la relación fracasa.

El Reverendo Graham Capill, líder del Partido Herencia Cristiana, dijo estar asombrado por la decisión episcopal y agregó: "estamos jugando con la semántica. Tratar a las parejas homosexuales como registrables pero no llamarlos casados es otorgarles el mismo status sin darles el mismo nombre".

New Zealand Herald, 24 mayo 2000

# # #

Un nuevo Catecismo Social

El Arzobispo François Xavier Nguyên Van Thuân, presidente del Consejo Vaticano de Justicia y Paz, ha confirmado recientemente que la Santa Sede se halla preparando un "Catecismo Social", para publicar hacia fin del Jubileo.

El documento cubrirá la doctrina social de la Iglesia, la cual, según el Prelado, no siempre es conocida por gobiernos, ministros, políticos, jueces, banqueros, profesores universitarios, empresarios, etc. Textualmente dijo el arzobispo vietnamita: "estamos enterados de casos en los que ciertos católicos trabajan en la dirección opuesta a la doctrina social de la Iglesia porque no saben lo suficiente o no la tienen presente como una verdad profunda de nuestra fe".

Y agregó: "Ésta es la primera vez que la Iglesia ha escrito de modo suscinto un compendio oficial de la doctrina social, conforme a lo que se ha dicho en el Catecismo, por mucho que existan varios estudios más profundos y extensos sobre el tema.

[...]

El desarrollo ha mejorado la situación del mundo pero, por otra parte, al ampliar los poderes

del hombre le ha hecho imaginar que ya no depende de Dios".

La Razón, Madrid, 6 abril 2000

# # #

Un arzobispo argentino exige la defensa de la vida

El nuevo arzobispo de La Plata, monseñor Héctor Aguer, ha expresado su deseo de que el claro compromiso con la defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural que expresó el presidente de la nación, Fernando de la Rúa, durante la campaña electoral, también sea asumido «sin retaceos y aplicado con coherencia» por las delegaciones que representan a la Argentina en los diversos foros internacionales.

En la última asamblea de las Naciones Unidas, celebrada en Nueva York, para analizar la aplicación de las conclusiones de la Conferencia Mundial de la Mujer, que había tenido lugar en Pekín, en 1995, Argentina no se ha mostrado tan decidida, como en ocasiones anteriores, en la defensa de los derechos más fundamentales de la persona humana, como puede ser el derecho a la vida.

En declaraciones a la agencia de noticias católica AICA, el prelado platense dio a conocer sus puntos de vista sobre los probables «cambios sustanciales» en la posición argentina que denuncian algunas organizaciones pro-vida y sobre el sinnúmero de iniciativas parlamentarias para promover la llamada «salud reproductiva» o «procreación responsable».

Monseñor Aguer aseguró que «la defensa que hace la Iglesia del derecho a la vida es constante. Los eufemismos "salud reproductiva", "derechos sexuales y reproductivos de la mujer'" y otros de una jerga que se ha puesto de moda en algunos círculos, ocultan un hecho patético: los representantes del pensamiento progresista adoptan las pautas culturales del capitalismo salvaje».

Colonialismo biológico. Aseveró también que «la promoción abierta o encubierta del aborto, la educación sexual reducida a información parcial y al reparto de anticonceptivos que reaparecen periódicamente en nuestros proyectos legislativos sin respeto por los derechos de la familia y por la libertad de conciencia, se dirigen, aunque no lo adviertan sus autores, a cumplir los designios de una especie de colonialismo biológico».

En este sentido, recordó que «el famoso Informe Kissinger, de 1974, reveló la estrategia: es necesario impedir el crecimiento de

la población de los países como el nuestro, ya que esto constituye un peligro para los intereses de los poderosos».

Zenit, 15 junio 2000

# # #

Preservados de los preservativos

Por febrero último, a pedido de los delegados del alumnado, y acompañada por una extensa reflexión en el ámbito del establecimiento, la dirección del liceo Nuestra Señora de Sion de Evry (Francia), había "elegido" instalar un distribuidor de preservativos en la cafetería.

"Porque cuando se trata de jóvenes, hoy por hoy no se puede ocultar la cara", declaró la directora al periodismo. "Lo más importante para nosotros no es esta distribución, sino la educación afectiva y sexual de los jóvenes, con jornadas de salud, reuniones de reflexión sobre el SIDA, el trabajo del enfermero y el psicólogo en el liceo. Hemos reflexionado durante mucho tiempo. Todo el mundo había estado implicado", declaró a *La Croix* una responsable del liceo.

Pese a la concentración que presidió esta decisión, los padres "eligieron", a espaldas de la dirección del liceo, alertar al Vaticano, cuya reacción se expresó en una nota de la Congregación para la Vida Consagrada dirigida a la Congregación de las Hermanas de Sión, responsables del establecimiento. La nota puntualiza que "la presencia de un distribuidor de preservativos quita todo su sentido a una educación católica, desresponsabiliza tanto a los alumnos como a los docentes y legitima comportamientos que no son aceptables". Lamentando esta decisión, la directora del liceo anunció a los familiares de los alumnos que ella "había elegido obedecer".

¿Sabrá elegir realmente esta señora?

L'Homme Nouveau, nº 1332,
21 mayo 2000, p.12

# # #

Un Cardenal contra el feminismo

Los líderes de la Conferencia Episcopal Canadiense reiteraron su apoyo a una marcha de feministas a favor del aborto con una explicación que sorprendió a numerosos católicos y que contrasta con la decisión del arzobispo de Toronto, cardenal Aloysius Ambrozic, de condenar tal manifestación.

El purpurado dejó claro que su arquidiócesis no tiene vínculo alguno con la March of Women 2000 y la condena al favorecer el crimen de no nacidos y la homosexualidad. Sin embargo, los funcionarios del episcopado junto con una polémica Liga de Mujeres Católicas, la Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz, y la Conferencia de Religiosos Canadienses, publicaron un comunicado de prensa reafirmando su apoyo a la manifestación.

La carta conjunta de estos grupos arguye que apoyan la marcha por estar incluida en una iniciativa mundial feminista que no ha presentado "una referencia explícita al aborto". Sin embargo, esta justificación quedó reducida a nada cuando varios analistas explicaron que las feministas reemplazaron el término aborto por el eufemismo "salud reproductiva".

En efecto, a pesar de los descargos, el comité coordinador de International Women's March unánimemente decidió presentar su demanda a favor del aborto usando el lenguaje sobre los "derechos reproductivos".

El documento episcopal también esbozó una justificación para los clamores a favor de la legalización de las uniones homosexuales atribuidos al grupo feminista, indicando que "deseamos destacar que nuestro apoyo a los objetivos generales de la World March of Women 2000 no significa que apoya cada una de las demandas específicas".

La semana pasada, el cardenal Ambrozic, junto a los sacerdotes de su arquidiócesis, lamentaron y rechazaron el apoyo del episcopado a la marcha. "Necesitamos hacer una declaración clara y definitiva para desasociar a nuestra arquidiócesis de este movimiento", precisó el arzobispo de Toronto.

Cristo Hoy, 25-31 Mayo 2000, p.6

# # #

Oportunismo y eutanasia

En una nueva fase del trabajo de zapa mediático e institucional para legalizar la eutanasia en Francia, en marzo último el Comité Nacional de Ética presentó su dictamen proponiendo "la excepción de la eutanasia". El drama es que entre los firmantes del documento monstruoso figura un sacerdote, el P. Jean Louis Brugues, dominico, de 57 años, quien acaba de ser nombrado obispo de Angers.

El flamante obispo, en una entrevista al diario *La Croix*, hizo pininos para justificar su posición: "No hay ningún lugar para

la eutanasia en la moral católica. Pero como ella (la eutanasia) es un hecho, previniendo una «traducción jurídica» en la instauración de la eutanasia, el Comité de Ética desea hacer –dice él mismo– el mal menor [...] se trataba de circunscribirla. Yo había puesto y puse una apreciación de oportunidad circunstancial en el texto [...] No creo que por ello constituya un primer paso hacia la despenalización, sino, por el contrario, una «vía de solidaridad» para mejor controlar y reducir una calamidad".

Lo que monseñor Brugues llama "una apreciación de oportunidad circunstancial" es siempre, simplemente, un modo de decir lo contrario de lo que enseña la Iglesia. La fórmula es alambicada pero no puede embaucar más que a espíritus débiles.

Monseñor Brugues acaba de renunciar al Comité de Ética.

L'Homme Nouveau, nº 1331,
7 mayo 2000, p.12

\# # #

Policía litúrgica

Editado por el "Fondo social judío unificado", el mensuario *L'Arche*, en su número de marzo, lanzó una nueva y grave acusación. Según la misma, un misal católico publicado por ediciones Fayard, contendría "resabios de antijudaísmo", que testimoniarían la "persistencia del antijudaísmo en la conciencia y el inconsciente cristiano". Esta aptitud para sondear los corazones y el inconsciente de los *goyim* facilita su condena por los vigilantes.

El misal en cuestión, llamado *Khepas* y redactado por Jean-Claude Didelot, director literario de Fayard y la abadía de Solesmes, contedría comentarios bíblicos y extractos de homilías a denunciar a la policía del pensamiento. En particular la Epístola de San Pablo a los Romanos, que habla de la "ceguera" y del "endurecimiento" del pueblo elegido. Lo cual no es novedad revolucionaria, y San Pablo, que era judío, explica que sabe de qué habla.

También se denuncia la expresión "nuevo Israel" para designar a la Iglesia Católica, insoportable a los ojos de los censores de los textos evangélicos.

Los autores han protestado contra lo que juzgan se trata de un proceso intencionado y sin fundamento. Puede recordarse que el monasterio Santa Magdalena de Barroux conoció también una campaña de denuncias maliciosas hace diez años, después de la edición y traducción del misal que publicó. Y que hace cinco años, la "Biblia de los Pueblos"

que publicó la misma editorial Fayard, hubo de ser retirada de la venta porque se la suponía incursa en antisemitismo.

Lectures Françaises, nº 516, abril 2000, p.43

# # #

Último momento

Una reunión cumbre del Milenio por la Paz Mundial (para líderes espirituales y religiosos), "The Millenium World Peace Summit", fue convocada para fines de agosto en la sede de las Naciones Unidas, en Nueva York.

La idea es crear un grupo asesor permanente para el Secretario General y la Asamblea, según se explicó en la última reunión de un Parlamento Mundial de las Religiones. El puntapié inicial lo dio el billonario Ted Turner –dueño de CNN, entre otros poderosos medios–, quien hace un año hizo una cuantiosa donación a las Naciones Unidas, que ahora parece explicarse.

Turner es conocido por haber insultado frecuentemente a las cristianos y haber hecho chistes sobre el Papa. Otros colaboradores en el "Parlamento" son Timothy Wirth, activo propulsor del control de la natalidad, y Maurice Strong, activista del movimiento de la "Carta de la Tierra", que propugna unos "nuevos Diez Mandamientos".

A la reunión cumbre han sido convocados líderes religiosos del hinduismo, los sikh, el sintoísmo, el judaísmo, el taoísmo, el islam, el budismo, el zoroastrianismo, el confucianismo, las religiones indígenas y las cristianas. La intención de esta iniciativa es hacer de todas las religiones una sola cosa, a semejanza con la "New Age". En el centro de ella se halla la "Iniciativa para la Unión de las Religiones", fundada en 1995 por el obispo episcopaliano William E Swing, uno de cuyos declarados fines es "terminar con la violencia motivada religiosamente y crear culturas de paz, justicia y sanación de la Tierra y de todos los seres vivientes".

También se pronuncia en contra del fundamentalismo religioso, extendiendo su significado a toda religión que trata de formar prosélitos.

Los líderes de la "Iniciativa" son, como no podía ser de otra manera, extremistas ecológicos, pro-aborto y abogados de una nueva moral sexual. Frente a un mundo que se dirige a la unidad en términos de la economía global, la globalización de los medios de comunicación, "descubren" que lo que hace falta es un alma global.

El logo de la reunión cumbre es un círculo formado por cada una de las diversas religiones alrededor del emblema de las Naciones Unidas, un símbolo equívoco que se confunde con una serpiente que se muerde la cola, lleno de connotaciones paganas.

Friday Fax, 28 julio 2000, Catholic Family and Human Rights Institute. Cfr. P. H. Randle, *Soberanía Global*, Buenos Aires 1999, p.294.

Oración de la nueva escuela pública

Ahora estoy en la Nueva Escuela
en la que rezar va contra las normas
porque esta gran nación sometida a Dios
encuentra muy raro que se lo mencione.
Recitar la Escritura en clase
viola los derechos del hombre
y si inclino mi cabeza
puedo estar infrigiendo alguna nueva ley
Nuestro pelo puede ser rojo, naranja o verde,
eso no es ofensa, es prueba de libertad.
La ley es específica, la ley es precisa,
rezar en voz alta es un vicio serio
porque hacerlo en público
podría ofender a alguien que no tenga fe,
solamente se permite meditar en silencio.
El nombre de Dios está prohibido por el Estado;
se nos permite vestirnos e insultar como se nos antoje
y agujerearnos la nariz, la lengua y las mejillas.
Han prohibido los revólveres,
pero primero prohibieron la Biblia.
Citar la Escritura me hace sospechoso.
Podemos elegir Reina una compañera preñada
y Rey a un papito soltero.
Es inapropiado distinguir la verdad del error,
tales juicios no corresponden.
Podemos conseguir preservativos y anticonceptivos,
estudiar brujería, vampiros y totems.
Pero el Decálogo no está permitido.
La palabra de Dios no debe llegar a la multitud.
Confieso que da miedo ver la escuela en caos.
Señor sólo te pido una cosa:
que de recibir un balazo tú te lleves mi alma.

Texto original en verso que circula en los EE.UU., traducido del inglés y recogido en Internet

LIBROS RECIBIDOS

CARLOS A. DISANDRO, *El latín Mystico siglo XII*, San Bernardo de Clairvaux, Hosteria Volante, La Plata 1990, 43 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *El Reino de la Palabra*, Fundación DECUS, La Plata 1995, 251 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *El son que funda*, Fundación DECUS, La Plata 1996, 436 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *La Poesía Physica de Homero*, Hosteria Volante, La Plata 1982, 269 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *Las Fuentes de la Cultura*, Hosteria Volante, La Plata 1965, 222 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *Sacralidad del canto Gregoriano*, Hosteria Volante, La Plata 1991, 33 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *San Francisco*, El Cántico, Hosteria Volante, La Plata 1993, 29 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *San Juan de la Cruz Lyrica y Mystica*, Hosteria Volante, La Plata 1992, 41 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *San Juan Evangelista*, Hosteria Volante, La Plata 1966, 66 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *Theoxenía y Theandría*, Fundación DECUS, La Plata 1997, 242 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *Tránsito del Mythos al Logos*, Hosteria Volante, La Plata 1969, 379 pgs.

CARLOS A. DISANDRO, *Vergilii Regeneratio Lyrica*, Hosteria Volante, La Plata 1987, 377 pgs.

CARLOS DANIEL LASA, *Hombre, Metafísica y Sentido*, Universidad Autónoma de Guadalajara, Jalisco, México 1999, 131 pgs.

CARLOS MANUEL ACUÑA, *Por Amor al odio. La tragedia de la subversión en la Argentina*, Pórtico, Buenos Aires 2000, 741 pgs.

CARMELO E. PALUMBO, *Guía para un estudio sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia*, CIES, Buenos Aires 2000, 534 pgs.

ENNIO INNOCENTI, *Critica alla psicoanalisi*, Grafite, Napoli, Italia 2000, 210 pgs.

ENNIO INNOCENTI, *Il pensiero della sera*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma, Italia 2000, 207 pgs.

ENNIO INNOCENTI, *Influssi gnostici nella chiesa d'oggi*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma, Italia 2000, 159 pgs.

FERNANDO ROMERO MORENO, *El Nacionalismo, ¿una opción autoritaria?*, Cuadernos de estudio, Rosario 1994, 42 pgs.

HORACIO AMADEO DELLA TORRE, *Los caballeros templarios*, Buenos Aires 2000, 142 pgs.

HUGO ESTEVA, *Historia de verano a la vera del río*, Entre Ríos 1995, 134 pgs.

ISAIAS JOSE GARCIA ENCISO, *El Coronel Don Pedro Rosas y Belgrano (El hijo primogénito del creador de la Bandera)*, Inst. Nacional de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, Buenos Aires 2000, 314 pgs.

JORGE ADOLFO MAZZINGHI, *Aproximación a la Divina Comedia*, Colección Aproximaciones, EDUCA, Buenos Aires 2000, 354 pgs.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS, *Libertad y Obligación Moral en la Filosofía de Joseph de Finance*, Univ. Católica de Santa Fe, 1999, 315 pgs.

LUCRECIO, *Naturaleza de las Cosas*, Andes, La Plata 1959, 241 pags.

MANUEL SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *La lingüística como ciencia*, Instituto Terrero, La Plata 2000, 183 pgs.

MANUEL SÁNCHEZ MÁRQUEZ, *Lo religioso en Lope de Vega*, Instituto de Teología, La Plata 2000, 301 págs

MIGUEL AYUSO TORRES, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gambra*, Speiro, Madrid 2000, 238 pgs.

MINISTERIO DE CULTURA Y EDUCACION, *Documentos para la Historia del Libertador General San Martín*, Tomo XVI, Instituto Nacional Sanmartiniano, Buenos Aires 1996, 304 pgs.

MINISTERIO DE CULTURA Y EDUCACIÓN, *Documentos para la Historia del Libertador General San Martín*, Tomo XVII, Instituto Nacional Sanmartiniano, Buenos Aires 1997, 286 pgs.

NORMA BAZUA, *A manera de pre-texto el mar*, Univ. Autónoma Metropolitana, México 1989, 178 pgs.

NORMA BAZUA, *Flor simultánea al fruto*, Univ. Autónoma Metropolitana, México 1988, 69 pgs.

NYDIA DE SAMYN, *Poesías Lloradas, por mis Islas Malvinas*, Buenos Aires 1999, 19 pgs.

PEDRO SANTOS MARTINEZ, *Documentos Diplomáticos sobre Historia Argentina (1850-1954)*, Tomo II (1860-1869), C.E.I.H.C., Mendoza 1999, 286 pgs.

P. JULIO TRIVIÑO, *El Ser. Poema filosófico-literario*, Gladius, Bs. As. 1999 112 pgs.

P. JULIO TRIVIÑO, *Tetralogía Sacra (poemario cristiano)*, Gladius, Buenos Aires 1994, 163 pgs.

PEDRO LUIS BARCIA, *Historia de la historiografía literaria argentina*, Pasco, Buenos Aires 1999, 335 pgs.

PEDRO SANTOS MARTINEZ, *Documentos Diplomáticos sobre Historia Argentina (1850-1954)*, Tomo III (1870-1879), C.E.I.H.C., Mendoza 1999, 364 pgs.

RAMON ORLANDIS DESPUIS, S.I., *Pensamientos y Ocurrencias*, Balmes, Barcelona 2000, 406 pgs.

W. R. DAROS, *Filosofía posmoderna ¿Buscar sentido, hoy?*, CONICET-CERIDER, Rosario, Santa Fe 1999, 240 pgs.

W. R. DAROS, *Individuo, sociedad, Educación*, UCEL, Rosario, Santa Fe 2000, 128 pgs.

W. R. DAROS, *Introducción a la epistemología popperiana*, UCEL, Rosario, Santa Fe 2000, 186 pgs.

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Abel Costa 261 (1708) Morón, Bs. As.
Nº 265-267, Enero-Marzo 2000
Nº 268-270, Mayo-Julio 2000

ANALES, de la Fundación Francisco Elías de Tejada, José Abascal, 38-28003, Madrid, España
Año V, 1999

CABILDO, C.C. 80 Suc. 7 (1407) Bs. As.
Nº 6, Año 1, 3ª época, *La Patria debe dejar de ser rehén*
Nº 8, Año 1, 3ª época, *Dos gobiernos y un solo amo*

CATHOLICA, Revue Trimestrielle, 38, rue des Artistes, F-75014 Paris, Francia
Nº 67, *Dossier: les fonctionnaires du sens*, Printemps 2000
Nº 68, *La finctionnalité du mythe gaullien*, Eté 2000

CONJECTURA, Revista do centro de filosofia e educaçao, Caixa postal 1352, CEP95001-970, Brasil
Vol. 3, Nº 1, Juoi 1998
Vol. 3, Nº 2, Jul/Dez 1998

DIALOGO, Y el Verbo se hizo carne, Mendoza
Año 8, Nº 26

DIDASCALIA, Revista de Catequesis, Pte. Roca 150 (2000) Rosario
Año LIV, Nº 530, Abril del 2000
Año LIV, Nº 531, Mayo del 2000
Año LIV, Nº 532, Junio del 2000
Año LIV, Nº 533, Julio del 2000

EIR, Resumen Ejecutivo, 317 Pennsylvania Ave., S.E., 2nd Floor, Washington, DC 20003, U.S.A.
Vol. XVII, Nº 6, *LaRouche dice en Perú: juntos defendamos la soberanía*. Marzo 2000.
Vol. XVII, Nº 7, *LaRouche denuncia complot para imponer narcogobierno en Perú*, Abril 2000
Vol. XVII, Nº 8, *LaRouche: la solución final a la turbulencia de Wall Street*, Abril 2000
Vol. XVII, Nº 9, *La burbuja financiera: prosperidad para algunos, tragedia para otros*, Mayo 2000
Vol. XVII, Nº 10, *Cuando Andropov le hizo al Hamlet*, Mayo 2000
Vol. XVII, Nº 11, *LaRouche gana 22% en Arkansas, Gore quiere robarle los votos*, Junio 2000
Vol. XVII, Nº 12, *En Arkansas y en Perú, se juega la soberanía*, Junio 2000

EL HERALDO CATOLICO, 5890 Newman Court, Sacramento, CA 95819, U.S.A. elheraldo@aol.com
Vol. 22, Nº 5, Pascua 2000, Mayo 2000
Vol. 22, Nº 7, Julio 2000

ESPIRITU, Cuadernos del Inst. Filosófico de Balmesiana, Duran y Bas, 9-Apartado 1382 Barcelona-España.
Año XLVIII, Nº 120, Julio-Diciembre 1999

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia, Nuñez de Balboa 31-28001, Madrid
Nº 1222, *A casa: última maniobra del Ministro Straw*, Enero 2000

Nº 1223, *Se acabó la "tregua"... Ultimátum*, Febrero 2000
Nº 1224, *Muerte...Muerte...*, Marzo 2000
Nº 1225, *Austria: puntos para meditar*, Marzo 2000
Nº 1226, *Pinochet, ni vencido, ni humillado*, Abril 2000
Nº 1227, *El Papa en Tierra Santa*, Abril 2000
Nº 1228, *El proceso desmantelador de nuestros ejércitos*, Mayo 2000
Nº 1229, *Washington rompe con Miami*, Mayo 2000
Nº 1230, *Ser antifranquista no exime de "culpa"*, Junio 2000

GLOSAS SILENSES, Rev. de la Abadía de Sto. Domingo de Silos, 09610 Santo Domingo de Silos, Burgos, Esp.
Año X, Nº 3, Septiembre-Diciembre 1999
Año XI, Nº 1, Enero-Abril 2000

HUMANITAS, Rev. Antropología y Cultura Cristiana, Av. Libertador Bernando O'Higgins 390, Santiago-Chile
Nº 18, Año V, Otoño 2000

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, via Vittorio Cadel, 12-33100, Udine, Italia
Anno XXVIII, Nº 3, Settembre-Dicembre 1999

LA HOJA DE COMBATE, México
Nº 390-391, *Motolinia: Carta al Emperador*, Marzo-Abril del 2000

LECTURE ET TRADITION, B.P.1-86190 Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 275, *Pour comprendre la crise de l'Eglise...*, Janvier 2000
Nº 276, *Poésie ou... Prophétie*, Février 2000
Nº 277, *Notre Dame d'Afrique*, Mars 2000
Nº 278, *Henri Béraud, le mal aimé*, Avril 2000
Nº 279, *Enuête sur la condamnation de l'Action Française*, Mai 2000

LECTURE FRANCAISES, B.P. 1 (86190) Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 515, *Haro sur l'Autriche!*, Mars 2000
Nº 516, *Le nationalisme français*, Avril 2000
Nº 517, *Un remaniement ministériel*, Mai 2000
Nº 518, *L'indemnisation des biens juifs*, Juin 2000
Nº 519-520, *Attention au délit de manipulation mentale!*, Juillet-Août 2000

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, 10, rue Rosenwald (75015) París, Francia
Nº 1229, *Passons sur l'autre rive*, Avril 2000
Nº 1230, *L'État irréformable*, Avril 2000
Nº 1231, *"Je les guérirai de leur infidélité"*, Mai 2000
Nº 1232, *L'homme? ou le profit?* , Mai 2000
Nº 1233, *Le Scandale de l'euro*, Juin 2000
Nº 1234, *Une réforme inutile*, Juin 2000

NEWMANIANA, Publicación de Amigos de Newman en Argentina, Av. Liniers 1560 (1648) Tigre, Bs. As.:
Año X, Nº 29, *Ex umbris et imaginibus in vertatem*, Abril 2000

NOEIN, Revista de la Fundación Decus, Calle 12 Nº 106 (1900) La Plata, Bs. As.
Nº 1, 1996
Nº 2, 1997
Nº 3, 1998
Nº 4, 1999

NUEVA LECTURA, La Revista Libro-Mensual-Ayacucho 236 P.B. "A" (1025) Bs. As.
Año 7, Tomo VII, Nº 74, *Via Lucis, Sendero de Luz*, Abril 2000
Año 7, Tomo VII, Nº 75, *La gran aventura (Mancha y Gato)*, Mayo 2000
Año 7, Tomo VII, Nº 76, *Santiago Alberione, apóstol del periodismo*, Junio 2000
Año 7, Tomo VII, Nº 77, *El viaje increíble de la Santa Casa*, Julio 2000

PAIDEIA CRISTIANA, Profesorado Salesiano «San Juan Bosco», Pte. Roca 150 (2000) Rosario, Argentina
Año XIV-Nº 30.

RAZON ESPAÑOLA, Paseo Santa María de la Cabeza 59 (28045) Madrid-España:
Nº 99, Enero-Febrero 2000
Nº 100, Marzo-Abril 2000
Nº 101, Mayo-Junio 2000

SAPIENTIA, Pontif. U.C.A. Sta. María de los Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, Av. Alicia M. de Justo 1500, Edif. San Alberto Magno (1107) Bs. As.
Vol. LIV, Fasc. 206, Julio-Diciembre 1999

SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal, P.O.Box 17390 Washington DC 20041-0390 EUA
Vol. XVII, Nº 3, Marzo del 2000
Vol. XVII, Nº 4-5, Abril del 2000
Vol. XVII, Nº 9-10, *Toledo a la presidencia, Sendero al poder*, Mayo del 2000
Vol. XVII, Nº 11-12, *El banco central de los banqueros*, Julio del 2000

TODO MARIA, Ayacucho 236 P.B."A" (1025) Bs. As.
Año 3, Nº 29, *El llanto de la Virgen*, Abril 2000
Año 3, Nº 30, *Servidora*, Mayo 2000
Año 3, Nº 31, *Pentecostés*, Junio 2000
Año 3, Nº 32, *Del Carmen*, Julio 2000

VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A., Av. Alicia Moreau de Justo 1400 (1003) Bs. As.
Año XVII, Nº 47, Abril 2000

VERBO SPEIRO, José Abascal, 38-28003, Madrid, España
Nº 381-382, enero-febrero 2000
Nº 383-384, marzo-abril 2000

BIBLIOGRAFÍA

ANÍBAL D'ANGELO RODRÍGUEZ,
Aproximación a la posmodernidad,
Educa, Buenos Aires 1998, 300 pgs.

Si Usted es un lector ansioso –de esos que sucumbieron a la tentación de leer primero el final de las novelas de John Dickson Carr– le sugerimos empezar este notable libro por la página 157. Allí, el autor, que además de un estudioso del tema, o por lo mismo, es un conocedor de la naturaleza humana, le concederá el "derecho de sentirse desconcertado" si "en los nueve capítulos precedentes" no se encontró todavía "el análisis del pensamiento de los llamados escritores posmodernos que quizás imaginaría hallar".

Tal análisis llega –y no lo hubieran preferido los analizados, que mal parados quedan, merecidamente– pero era preciso antes explicar la modernidad, y explicarla desde sus raíces y por sus frutos. Primer triunfo de esta obra, consumado en la casi totalidad de las primeras dos partes, de las tres que se compone. D'Angelo retrata allí a la Cristiandad y a su extinción después, consciente de que por encima de las periodizaciones de los historiógrafos, la modernidad, como el mal que es carencia de bien, sólo se entiende por contraste, por el grave e intencional contraste con la civilización edificada sobre el Evangelio.

Inteligir cabalmente a la modernidad entonces, es inteligirla por lo que ella viene a derogar y a sustituir, o más propiamente por las cuatro grandes rupturas de las que es responsable; *la ruptura con Dios, con la naturaleza, con el pasado y con el prójimo.*

Este cuádruple y terrible desarraigo –que D'Angelo pinta con trazos tan veraces cuanto dolorosos– necesitaba para su consumación un tipo humano inferior y envilecido; una contrafigura diría Scheler, para diferenciarlo de los arquetipos que irradian fulgor. Y de espaldas a la terminología neomarxista, al estilo de la de Le Goff, desecha para tales clasificaciones las categorías de *intelectuales* o de *mercaderes*, optando por la denominación de "hombres de palabra y hombres de dinero". O más precisamente, de hombres que manipulan las palabras hasta reducirlas a artificios ideológicos; y que se valen del dinero,como de los nombres, para instrumentar un ansia desordenada y egoísta de dominio. Tiene ecos de Pareto esta acertada distinción del autor, pues recuerda la diferenciación del italiano entre "los hombres de la fidelidad y del coraje" y los de "la especulación y las transacciones". Los primeros florecieron durante los siglos gloriosos de la Cristiandad. Los segundos prohijaron a la modernidad, y fueron a la vez tanto sus corolarios como sus víctimas.

Ahora sí –de permitírsenos este improvisado *Cuaderno de Navegación* por la obra D'Angeliana– debería ir el lector a la página 166. En la que se advierte que "no valdría la pena aproximarse a la posmodernidad" [como lo ha conminado gentilmente Gallardo al incluirlo en su colección *Aproximación a...*] "si no fuera por lo que ante todo es: un síntoma de los tiempos que se abren con el fin de la Cristiandad", y cuyo solo nombre oficial "prueba la raigambre moderna de los postmodernos, pues a los renacentistas no se les hubiera ocurrido llamar a sus tiempos 'postmedioevo'". Casi al borde del legítimo fastidio por tanto snobista suelto y opinólogo de nota, viene a plan-

tearnos el autor que esto de la postmodernidad es *más de lo mismo.* O como lo escribe con llaneza "una pelea de familia". Modernos y postmodernos son de la misma tribu, de idéntica jungla, de afín parentesco y consanguineidad probada. Sólo que, como en esas familias peleadoras aquí aludidas, los últimos vástagos suelen ser más insufribles,decadentes y malcriados que los primeros. D'Angelo –que a pesar de sus sesudos estudios,recogidos nada menos que por la GER, no se ha olvidado del barrio– nos lo cuenta en dos palabras sin desperdicio: así como la diferencia entre un loco y un neurótico es que el primero cree que dos más dos son cinco, mientras que el segundo sabe que son cuatro pero no puede soportarlo; asi también "la diferencia entre un moderno y un postmoderno consiste en que, si bien ambos saben que la modernidad está agotada, los modernos no pueden soportarlo" (p.168).

Hablando con rigor, existe en consecuencia un matiz diferenciador de las patologías, aunque el manicomio sea el mismo. Y el autor –en otro de sus logros criteriológicos– acude para escudriñar esas diferenciaciones al análisis del llamado "talante postmoderno"; esto es, de "una actitud vital, de una disposición de la voluntad". Tal análisis, aunque breve para nuestro gusto, cubre uno de los fragmentos más ricos de este libro. Y desde el punto de vista del celo apostólico, conforma una clara lección acerca de los actuales riesgos intelectuales y morales que todo bautizado fiel debe repudiar y combatir.

Puede llegar ahora el lector a la página 176; pero no espere más ayuda ni trucos para abordar el libro. Lo que resta deberá leerlo íntegro, lenta y cuidadosamente. Porque D'Angelo ha realizado aquí una verdadera artesanía, una genuina tarea de dilucidación aguda e implacable. Modernos y postmodernos son exhibidos tal cuales son, según sus propios textos, a la luz [o a las sombras] de sus patéticas miserabilidades, como dijo el otro. Lyotard, Vattimo, Gergen, Sebrelli, Finkielkraut y Savater, cada uno a su turno, reciben respuestas terminantes,acotaciones irónicas, ayudamemorias intranquilizantes, coscorrones correctivos y llamados al orden y a la superación de las contradicciones, que es casi lo peor que se les puede hacer. Seis "culpas" explicatorias analiza D'Angelo del fenómeno en cuestión, clasificadas convenientemente según sus propulsores. Al final, sólo queda de manifiesto la grande y trágica culpabilidad de estos ideólogos, así como de sus antecedentes y de quienes les sucedan o secunden.

Como cierre, y después de haber hecho de "diablo cojuelo levantando los techos de las casas para espiar las querellas entre parientes" (p.283), el autor, que es hombre de Fe probada cuanto firme –y tanto que ha resistido su dedicación a la sociología– nos convoca a no conformarnos con esta civilización paródica que ha desterrado al Hijo del Hombre. Antes bien, y sin retórica alguna, nos insta a rehabilitarla y a recuperarla. Porque así como estamos no puede haber "expectativa de futuro"; de futuro cristiano, es claro. "Y así, parece, no se puede vivir".

Párrafo aparte para agradecer la gentileza de hablar claro; de evitar tecnicismos innecesarios, de hacer amena la lectura y rico en sentido común cada capítulo. De comunicarnos un valiosísimo caudal de lecturas dispares, tanto más interesantes algunas precisamente por ratificar desde su heterodoxia verdades nuestras y olvidadas. Párrafo en suma para agradecerle el don de la ciencia, que no se recibe en la secretaría de homónimo nombre sino en un sacramento.

Antonio Caponnetto

RAFAEL L. BREIDE OBEID, *Política y sentido de la historia*, Editorial Universidad Autónoma de Guadalajara, Méjico 2000, 206 pgs.

Política y sentido de la historia, del que es autor el Dr. Rafael Breide Obeid, y que me honro en presentar en el transcurso de este primer coloquio de la SITA, es un libro insólito. No sé si porque él lo pretendió, al asociar seis temáticas que, vistas desde ellas mismas, deberían correr por andariveles separados, o porque se dio así. Con los libros pasa como con los hijos, los gesta el amor, pero eso no basta para saber cómo salen.

Y este hijo de Breide Obeid salió entramado. Diríamos, en una primera aproximación, que fue escrito de arriba hacia abajo; de atrás para adelante, yendo de lo luminoso a lo oscuro, de lo empíreo a lo terrenal.

Éste es el *degradé* que marca su temática. Podríamos decir que contradice la óptica paulina del *"visibilia ad invisibilia"*.

Porque lo primero que se plantea el autor es una cierta reflexión acerca de la teología de la historia. Y a ello se aboca en los tres primeros capítulos, que así los denomina: 1) La tradición Primordial; 2) Los ángeles y las naciones; 3) Lo sobrenatural en la Conquista de América.

Estos tres capítulos configuran una lectura de la historia a partir de la Revelación. Y convengamos que el intento no deja de ser riesgoso.

Pero Breide Obeid tiene "cintura intelectual" y salva los obstáculos del emprendimiento haciendo, antes que nada, un salto hacia el misterio.

Pero este salto, sostenido como está por la Encíclica *Fides et Ratio*, está lejos de ser un salto al vacío. Esta vez, Juan Pablo II y no Jacob le presta la escala.

Y Breide Obeid se atrevió a subir por ella y el lector que le sigue descubre, con algo de estupor, esa tradición primordial que nos encuentra con la tradición adámica; la revelación primitiva; la sabiduría de los pueblos antiguos; la religión cósmica y las dos tradiciones orales, la judeo-católica y la gnóstica-cabalística.

Suben y bajan por la escala, pensadores como García Vieyra, Jacques Maritain, Jean Daniélou y nuestro recordado Padre Julio Meinvielle. Recala finalmente el autor, en lo más remoto del misterio y, desde arriba y atrás, baja hasta el ahora e ilumina hacia adelante. Y surge esta primordial tradición tal como la enseña viva y presente Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio*. Y así lo muestra y desarrolla el autor, seleccionando textos de la encíclica:

Existe una tradición primordial como saber originario de toda la humanidad que es la base del *Kerigma*. Su contenido consiste en preguntas y respuestas fundamentales. Dios habla al hombre a través de la naturaleza de la Creación y en la interioridad de la conciencia. La razón humana es capaz de alcanzar la verdad y hay un núcleo de conocimientos filosóficos fundamentales. Hay un vínculo entre Razón y Fe que surge de textos sapienciales, patrimonio de Israel y de las culturas antiguas. Hay etapas significativas en el encuentro de Razón y Fe. El encuentro de la Fe con las diversas culturas debe tener en cuenta la tradición primordial.

La incursión que Breide Obeid hace sobre la tradición primordial nos enfrenta a una misteriosa paradoja: no se puede avanzar sin ir para atrás. Valga al respecto lo que señalaba F. W. Schelling: "Toda ciencia, todo arte, toda cultura del hombre, han tenido comienzos sobremanera indiferentes [...] Se nos podría objetar que no se puede atacar este axioma, sin atacar al mismo tiempo el gran principio considerado casi sagrado: el del progreso continuo del ger-

men humano. Contrariamente a lo que se piensa, este movimiento no se efectúa de lo pequeño a lo grande, sino más bien es lo grande lo que constituye el comienzo [...] Para no usar vanas palabras, al hablar de la antigüedad se debe reconocer que ella se constituye por un principio que le es propio. Entonces, se advertirá que esta misteriosa antigüedad estaba sometida a leyes y poderes diferentes de los que dominan nuestro tiempo, y esto en un grado tanto más elevado, cuanto más se remonta en el pasado" [1].

Pero volvamos ahora a la escala que ya no es de Jacob sino de Rafael, y allí veremos bajar y subir a los Ángeles de las Naciones.

Que las Naciones tienen Ángeles está claro en la Sagrada Escritura. Basta recordar los textos del Apocalipsis. Que así lo entendió el cristianismo de los primeros siglos, nos lo hace saber Breide Obeid, siguiendo los trabajos elaborados por el Cardenal Jean Daniélou, "que deja esbozada toda una teología de la historia de las religiones y de los Ángeles de las Naciones" en su teoría de la religión cósmica; y del gran teólogo alemán Erik Peterson, quien "contribuyó con la explicación del problema del nacionalismo en el cristianismo".

Hasta estas alturas nos sube Breide Obeid en su escala, y el encuentro con los ángeles que van apareciendo resulta sugestivo: "Los ángeles de las naciones y la teología judía"; "Las «guerras en el cielo»"; "El ecumenismo helenístico"; "La angeología cristiana"; "La solución de Eusebio de Cesarea"; "El fin del reino de los ángeles de las naciones"; "La lengua de las naciones"; "El misterio de la Cruz y de la lengua"; "Cristo Rey de los ángeles y de las naciones".

Ahora el autor nos baja de la escala, tomados de la mano de algún ángel, seguramente, y nos instala en el llano, para mostrarnos que, si es cierto que el espíritu de una nación se expresa en su lengua y que hay una relación misteriosa entre lengua y fecundidad, en la cual tienen mucho que ver los ángeles de las naciones, va a resultar empíricamente interesante pasar a considerar un caso en particular: el ángel de la Hispanidad expresado en el espíritu de la lengua española. Nos deleita entonces Breide Obeid con sus reflexiones sobre la lengua castellana que es una lengua para unir muchas lenguas.

Y si bien de esto no se ocupa el autor, parece oportuno recordar el significativo aporte que ha hecho a este tema la Dra. Lídice Gómez Mango de Carriquiry con su libro *El encuentro de lenguas en el Nuevo Mundo*, donde demuestra lo que significó la lengua española para el rescate de los idiomas aborígenes, en la epopeya de la evangelización de América.

La España unida que está naciendo con Isabel la Católica tiene en la lengua castellana su mejor apoyo, desde las coplas de Manrique a la gramática de Nebrija. Y este carácter de la lengua unifica también a Hispanoamérica. Los ángeles de nuestras naciones hispanoamericanas se pusieron de acuerdo para salvar la hispanidad. No defender nuestra lengua aparece, entonces, como un pecado teológico, y esto es lo que hoy está ocurriendo. No olvidemos, y lo dice el autor, que la lengua castellana se ha convertido en la segunda lengua de alcance mundial.

Y señala Breide Obeid: "En España la lengua castellana retrocede no por invasión cultural, como en Filipinas, sino por apostasía: junto con la caída de la lengua cae la natalidad". Y San Cipriano solía recordar: "todo lo que nace es obra de Dios, todo lo que se muda es obra del diablo".

Ahora, sin soltarnos de la escala para que no nos abandonen los ángeles, Breide Obeid nos hace recorrer los paisajes de América en la época de la conquista. De entrada se detiene para desenmascarar a ese enemigo que se

1 Schelling, F. W., *Philosophie de la Mithologie*, T. I, p.288.

llama "la leyenda negra". Para nuestro autor la "leyenda negra" es un arma destinada a: 1) justificar las acciones de las potencias enemigas de la Hispanidad frente a su propio público; y 2) crear un sentimiento de culpa en la víctima e infundir un complejo de inferioridad.

Un lector no muy sagaz podrá entender que la pervivencia de la leyenda negra, sostenida incluso hoy por hombres de la Iglesia, no es otra cosa que proyectar la influencia del mundo anglosajón sobre nuestro continente, después que la Europa protestante de Inglaterra y Prusia se impuso a la Europa católica de España, Francia y Austria. Belloc tiene suficientemente demostrado cómo, después de la guerra de los siete años y la batalla de Rossbach (1757), donde triunfa la Europa protestante, Inglaterra va a afirmar su poderío con una inteligente estrategia: va a aflojar su autoridad sobre las diferentes regiones de sus dominios reales y nominales para basar su fuerza en la expansión del lenguaje, de la religión y de las ideas. Esta guerra cultural aún no ha terminado y hoy tiene otros protagonistas envueltos todos ellos en la esfera de la globalización.

Esta nueva y siniestra tiranía atacó y seguirá atacando, siempre que intente aparecer como un obstáculo, lo que el autor llama el "orden romano cristianizado". Este orden es el que impide, al decir de Breide Obeid, la tiranía universal, en la que ya estamos sumergidos por el ejercicio de una "libertad obligatoria". Este orden consiste, precisamente, en los objetivos que quiere demoler la leyenda negra: 1) La Iglesia; 2) Los ejércitos que protegen la civilización; 3) El municipio; 4) La propiedad; 5) La familia monogámica.

Destruido este orden aparece el Anticristo que es el hombre que se hace Dios y que gobierna con su imagen. La Bestia, al decir del Apocalipsis. ¿Qué hacer?

Y Breide Obeid nos propone el plan de Jesucristo. Hay que hacer las cuatro cosas que hizo Cristo: 1) Decir la Verdad; 2) Resignarse a ser perseguido; 3) Fundar una ciudad nueva; 4) Predecir la ruina de la ciudad corrompida. Y con esto basta para que los ángeles se alegren.

El último paseo por los paisajes de la conquista de América, Breide Obeid nos lo hace dar mostrándonos, por contraste histórico, cómo se encuentran el mundo salvaje y satánico de la Arcadia Americana con el evangelio de Jesucristo.

¿Qué es lo que hace, finalmente, caer a aquellas civilizaciones "que daban culto al demonio y estallaban en un frenesí destructor y asesino", como lo señala el P. Carlos Biestro en un lúcido artículo aparecido en la revista *Gladius*? Y Breide Obeid responde, con lo que él considera la parte esencial de su exposición: "la intervención sobrenatural de Dios en el hecho americano".

Y así nos habla de: "Lo sobrenatural en la conquista"; "La providencial facilidad de la conquista"; "La aparición de Nuestra Señora de Guadalupe". El autor presenta entonces un trama misteriosa en el conflicto de los opuestos. La maldición de la "leyenda Negra" no hace más que mostrar el resultado de una apostasía que acerca a los capitostes de la modernidad con los rasgos más notables de la civilización azteca.

Y este parangón cobra una luminosa originalidad, en la pluma, pero no de azteca, del autor: "La divinización del trabajo"; "El arte como intento encarnizado por descrear"; "El homicidio sistemático"; "El dominio devorador del tiempo inmanente".

De nuevo lo de hoy ya estaba en lo anterior, pero era de la Bestia. Habrá que intentar la restauración mariana de América, nos aconseja el autor. Llegamos de esta manera a los tres últimos capítulos del libro: el 4º, Las tres fases de la política; el 5º, Los cuerpos intermedios; 6º Ecología y nuevo orden mundial.

Breide Obeid ahora nos hace bajar de la escala y despide a los ángeles porque quiere introducirnos en el tema de la política para rescatar la validez y autonomía de las realidades terrenas. Claro que si por autonomía de las realidades terrenas se entiende que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre puede utilizarlas de modo que no las refiera al Creador, las opiniones y actitudes que resulten serán falsas.

"Está claro para los creyentes –dirá el Concilio Vaticano II– que la actividad humana individual y colectiva, ese ingente quehacer por el que los hombres a través de los siglos intentan hacer mejores las condiciones de su vida considerado en sí mismo, concuerda con los designios de Dios. Pues el hombre, creado a imagen de Dios, recibió la misión de gobernar el mundo en justicia y santidad, dominando la tierra y todo lo que hay en ella, y de referir a Dios su propio ser y todas las cosas, reconociéndole como Creador, para que cuando todas las cosas estén bajo el dominio del hombre, el nombre de Dios sea admirable en la tierra entera.

"Y esto vale también para las labores ordinarias. Pues los hombres y las mujeres que, al mismo tiempo que adquieren los medios de vida para sí mismos y para la familia, llevan a cabo sus actividades de modo que sirven adecuadamente a la sociedad, pueden con razón pensar que con su trabajo están prolongando la obra del Creador, colaboran al bienestar de los hermanos y contribuyen, con su aportación personal, a que se realicen en la historia los designios divinos.

"Así pues, no piensen los cristianos, que las obras que los hombres llevan a cabo con su ingenio y con su esfuerzo son contrarias al poder de Dios, como si la criatura racional rivalizase con el Creador, sino que, por el contrario, estén persuadidos de que las conquistas del género humano son una muestra de la grandeza de Dios y fruto de su inefable designio. Cuanto más aumenta el poder de los hombres, más lejos llega su responsabilidad, tanto individual como colectiva.

"De ahí se deduce que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la construcción del mundo ni los impulsa a desentenderse del bien de sus semejantes, sino que los vincula con más fuerza al deber de hacer estas cosas" (*Gaudium et Spes*, n. 34).

Esto es, precisamente lo que nos quiere mostrar Breide Obeid en los tres últimos capítulos de su libro.

Siguiendo a Gueydan de Rousel en su luminoso libro *Verdad y mitos* [2], el autor, como es su costumbre, sin circunloquios, enfrenta el problema político de hoy y distingue tres fases en la política que son: una política normal a la que llama "agonal" y que quiere decir lucha; una política enferma, a la que llama "juego"; una política remedio, a la que llama "metafísica".

El autor desarrolla las características de estas formas de política, terminando de exponer, a través de un cuadro sinóptico, cómo se desenvuelven en cada uno de estos casos, los protagonistas del hecho político: la fe, el personaje principal en cada una de ellas, el principio fundamental, la lucha que allí se entabla, lo distintivo de cada una, el concepto de pueblo que involucran, el ejército, la legislación y los poderes y finalmente su culminación.

Y para poder tener una mayor claridad del fenómeno político, asumido como juego, a modo de ejemplo nos trae a la memoria una afirmación de José Manuel Estrada, en 1890, que, a todas luces, traduce también "lo político" en la Argentina de hoy:

[2] Edic. Gladius, Buenos Aires 1987.

"Veo bandas rapaces, movidas de codicia, la más vil de todas las pasiones, enseñorearse del país, dilapidar sus finanzas, pervertir su administración, chupar su sustancia, pavonearse insólitamente en la más cínicas ostentaciones del fausto, comprarlo y venderlo todo hasta comprarse y venderse unos a los otros a la luz del día.

"Veo más. Veo un pueblo indolente y dormido que abdica de sus derechos, olvida sus tradiciones, sus deberes y su porvenir, lo que debe a la honra de sus progenitores y al bien de la posteridad, a su estirpe, a su familia; a sí mismo y a Dios. Y se atropella en las Bolsas, pulula en los teatros, bulle en los paseos, en los regocijos y en los juegos, pero ha olvidado la senda del bien, y va a todas partes, menos donde van los pueblos animosos, cuyas instituciones amenazan derrumbarse carcomidas por la corrupción y los vicios. La concupiscencia arriba y la concupiscencia abajo. Eso es la decadencia. Eso es la muerte".

En los dos últimos capítulos, Breide Obeid se ocupa de explicitar algunos tópicos de la doctrina social de la Iglesia, en el capítulo V: "Los cuerpos intermedios"; "El principio de subsidiaridad"; "Los sindicatos"; "Las asociaciones profesionales".

Y en el capítulo VI y último aborda el tema del ecologismo, analizándolo como arma ideológica, alertando sobre los instrumentos fundamentales para apoderarse de los numerosos recursos naturales que, a su entender son: 1) Entregar soberanía por deuda, como sería el transferir los parques nacionales a cambio de la deuda; 2) Declarar un área *"res communis humanitatis"*, como sería el internacionalizar el Amazonas. Este esquema va tendiendo, poco a poco, a su aplicación. Analiza el lugar del ecologismo en la ideología filosófica moderna denunciando los nuevos diez mandamientos que apuntan a configurar una nueva situación: la de un mundo universal y la de una Iglesia universal.

El libro termina recordando el anuncio de la Parusía: la manifestación fulgurante de Cristo.

Señores, allí está este libro con el cual, y en apenas 200 páginas, Breide Obeid hace un lúcido y penetrante examen enfrentando el misterio de Dios con el misterio de iniquidad.

¿Es un trabajo filosófico, teológico, histórico o político? Es todo eso, por eso dije, al comienzo de esta presentación, que era un libro insólito. Hay que leerlo de la mano de un ángel.

FR. ANÍBAL E. FOSBERY

MARIO CAPONNETTO, *Combate 1955-1967. Estudio e Indice*,
Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny",
Buenos Aires 1999, 238 pgs.

El autor

Mario Caponnetto es muy conocido por los lectores de *Gladius*, donde ha escrito desde el primer número y pertenece a su consejo. Nació en Buenos Aires en 1939. Egresó en 1966 de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Teniente coronel médico y cardiólogo universitario, comenzó ejerciendo su profesión en el interior del país. Fue médico asistencial y luego jefe de los servicios de Cardiología y Terapia Intensiva, sucesivamente, del Hospital Militar de Campo de Mayo. Ejerció, además, la jefatura del Departamento de Enfermedades Cardiovasculares del Hospital Militar

Central. Estudió filosofía, durante casi veinte años, en la Cátedra Privada de Jordán B. Genta. Como médico, su mayor inquietud ha consistido el reintegrar a la medicina el rango cultural y científico que parece haber perdido en un proceso de creciente deshumanización y progresivo alejamiento de las fuentes de la gran tradición del pensamiento clásico y cristiano. Profesional Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), sus estudios versan acerca de temas de antropología y ética médicas. Ha dictado numerosos cursos sobre estas disciplinas en diversas entidades e institutos, intervenido en congresos y pronunciado, además, conferencias en distintos lugares del país y del exterior. Profesor de Etica Biomédica de la Universidad del Salvador y profesor invitado de la misma disciplina en la Universidad Autónoma de Guadalajara (México). Asimismo es miembro del Consorcio de Médicos Católicos, de la Corporación de Científicos Católicos y de la Sociedad Argentina de Logoterapia. También se destaca su labor como publicista en revistas nacionales.

La obra

Mario Caponnetto es autor de diversos trabajos publicados en forma de libro o artículos. Entre ellos se destacan *Ciencia técnica y conciencia* (Corporación de Científicos Católicos, 1991), *El hombre y la medicina* (Scholastica, 1992), una traducción y comentario de *De motu cordis* de Santo Tomás de Aquino (Scholastica, 1994), en colaboración con Víctor Basterretche y *La voluntad de sentido en la Logoterapia de Viktor Frankl* (Gladius 1987). Este último mereció el siguiente juicio del propio Frankl: "Estoy profundamente impresionado por la claridad de sus ideas [...] Yo he aprendido mucho de su observación crítica aportada desde el punto de vista del tomismo". En su libro *Viktor Frankl, una antropología médica* (Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", 1995), Caponnetto continúa y amplía la labor iniciada en el escrito de 1987. Ahora, al redactar el estudio e índice *Combate (1955-1967)*, con el que el Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny" abre una serie de trabajos similares, el autor no ha perseguido otro propósito que el de proveer a los investigadores de una herramienta de trabajo insustituible para cualquier estudio sobre vertiente católica del nacionalismo argentino.

El estudio preliminar

El estudio preliminar cuenta con una introducción y varios acápites sobre: 1) Los antecedentes de Jordán B. Genta; 2) Los propósitos de la publicación; 3) Los colaboradores; 4) Los aspectos formales de la publicación; 5) La Vida de la Revista; 6) Los tópicos doctrinales más significativos; 7) La evolución de la obra y del Significado de *Combate*; 8) Acerca del Indice. De ellos podemos destacar principalmente:

1) *Los antecedentes de J. B. Genta*, anteriores a la Fundación de *Combate*. Genta no fue el director del periódico *Combate* pero fue su alma y su mentor. La publicación no fue nunca otra cosa que la prolongación de la enseñanza de Genta: el mismo decía "que era la expresión de su cátedra privada de filosofía y política". La cátedra privada se instaló en su casa en 1946 luego de que fuera expulsado de todos sus cargos. Había sido profesor de la Universidad del Litoral desde 1935, Rector desde 1943. Rector del Instituto del Profesorado Secundario de Buenos Aires, Mario Caponnetto va narrando la lucha solitaria de Genta con los Reformistas, sus discrepancias crecientes con el Coronel Perón, su docencia en la Universidad Católica de San Juan. Su fallido intento de fundar una Universidad Libre Argentina. Sus ofrecimientos de cargos importantes en Universidades extranjeras de México y Portugal. Su actividad de mentor dentro de la corriente aristotélico tomista y del nacionalismo católico.

2) *Los propósitos de la Publicación.* El objetivo fundamental de *Combate* era afirmar una postura nacionalista crítica por igual del peronismo vencido en septiembre de 1955 y del gobierno revolucionario surgido de la revolución libertadora especialmente a partir del 13 de noviembre de 1955. La prédica estaba dirigida con exclusividad a sectores católicos y militares, y Genta se definía como católico, nacionalista y jerárquico.

3) *Los colaboradores.* Además del propio Jordán Bruno Genta que escribió cerca de 160 artículos se destacaron Gustavo Martínez Zuviría, Hugo Wast, con 39 artículos que escribió hasta su muerte en 1962. Su esposa María Lilia Losada de Genta (más de 130 colaboraciones), Carlos Alberto Felici, Alberto Rubén Torre, Carlos Alberto Schiuma, Eulogio Delfor Carrizo, Héctor Torre, A. Cunietti Ferrando, Rogelio García Lupo, Raúl Villanueva, entre los colaboradores permanentes. Colaboradores ocasionales: Alberto Ezcurra Medrano, Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, Fray Alberto García Vieyra O.P., María Lilia Genta, Julio de la Vega y otros.

La Revista tuvo tres directores: Antonio Rego del Nº 1 al 26, Carlos Alberto Felici del 32 al 88 y Alberto Rubén Torre del 89 al 140.

4) *Aspectos formales de la publicación. Combate* se caracterizó por la creciente irregularidad en su aparición, fue bimensual del número 1 al 53, luego apareció cada tres semanas (hasta el número 108). Luego mensual.

5) *La vida de la Revista.* Siguió el ritmo político de las cinco presidencias del país en el tiempo de su duración: Aramburu, Frondizi, Guido, Illia y Onganía.

En el período Aramburu el periódico tomó dos ejes principales: primero atacar la incoherencia entre el intento de restauración democrático con proscripción del peronismo; y segundo una oposición sin concesiones al liberalismo masónico y sus dogmas de soberanía popular.

En el período Frondizi, la denuncia del marxismo es la preocupación central, y su consecuencia la Guerra Revolucionaria.

En la presidencia de Guido, *Combate* denuncia la pretensión contradictoria de combatir el comunismo manteniendo la legalidad demoliberal que lo vehiculiza y hace posible. En esta etapa acentúa su prédica militar.

En el gobierno de Arturo Illia, *Combate* trata de organizar un movimiento de alcance nacional con base en la Guardia Restauradora Nacionalista que se llamó Legión Nacionalista Contrarevolucionaria, que recurría como jefe al Comodoro (R) Agustín H. de la Vega.

El útimo período fue el de la Revolución Argentina y el gobierno de Onganía contra el cual *Combate* tuvo una actitud crítica de firme rechazo por la primacía de lo económico y la falta de doctrina expresa que caracterizó a este gobierno.

6) El capítulo sexto se dedica a los *Tópicos doctrinales más significativos*: a) El Catolicismo; b) El Nacionalismo; c) Las Fuerzas Armadas; d) el Orden Corporativo; e) La posición sobre el judaismo; f) El revisionismo histórico, que pasamos a resumir.

a) El Catolicismo, fue un rasgo esencial del *Combate*. Le proporciona a la política una visión desde la Teología en la línea de Donoso Cortés o Vázquez de Mella.

b) El Nacionalismo de *Combate* tenía mucho más que ver con el tradicionalismo español que con los movimientos nacionalistas de Europa. Se fundaba en la Doctrina Social de la Iglesia y tomaba distancia del positivismo político. No era una exaltación del egoísmo nacional sino la afirmación de la propia identidad nacional en el contexto de una visión universal y ecuménica.

c) Las Fuerzas Armadas. Para Caponnetto la posición indudablemente militarista del diario era de raiz lugoniana sin caer en la timocracia, forma ilegítima de gobierno según Platón.

d) El orden corporativo y la representación política. *Combate* proponía una representación popular orgánica marcada con el principio de subsidiariedad de la doctrina Social de la Iglesia.

e) El judaismo. Los colaboradores de combate trataron este tema desde una perspectiva teológica rechazando todo reduccionismo racista, ecuménico, etc.

f) El revisionismo histórico. Todas las páginas de la historia de *Combate* se inscriben en el Revisionismo Histórico y sus plumas principales fueron: Alberto Ezcurra Medrano, Hugo Wast y Carlos A. Schiuma.

7) *Evaluación de la obra y significado de* Combate. Caponnetto analiza con toda objetividad el significado de *Combate* distinguiendo las posturas doctrinales (donde no estuvo solo; puesto que en esa época se editaba *Azul y Blanco* y otras publicaciones) de las concretas opciones políticas, donde acusó siempre una llamativa soledad. Por ello su influencia fue reducida aunque no careció de importancia. El Autor destaca la participación del sector gentista en las crisis militares de azules y colorados, en los episodios de Azul y Olavarría en octubre de 1971 y finalmente el "factor Genta" en Malvinas estudiado por los historiadores ingleses. También destaca las anticipaciones gentistas sobre todo en materia de guerra revolucionaria.

Por otro lado, Caponnetto consigna con toda honestidad intelectual, que *Combate* no tuvo éxito en la estructuración de un movimiento político de alcance nacional y analiza sus causas.

8) *Acerca del índice*. El autor narra las dificultades que tuvo para realizar este importante aporte a la reconstrucción de nuestro patrimonio histórico, documental y bibliográfico. La primera, la obtención de una colección completa que fue gentilmente donada por Isolina Esther Villarino. La segunda el hecho de que en la mayor parte de los artículos no tenían firma, lo que obligó a la labor de identificación que no siempre fue positiva, y tercero lo arduo de la tarea de codificación donde el autor agradece principalmente a María Lilia (Liz) Genta, su esposa.

El índice

El índice que abarca el grueso de la obra de la página 43 a la 220, es un índice acumulativo que ordena alfabéticamente los artículos y ofrece una breve síntesis de cada uno.

Es de la mayor utilidad su consulta para reconstruir el pensamiento católico nacionalista de más de una década. Un verdadero tesoro que hay que descubrir. Basta pensar que el último Hugo Wast que fue periodista y no novelista escribió treinta y nueve artículos que servirían para hacer un libro "Hugo Wast Periodista". Al repasar el índice uno corrobora la capacidad genial que tenía para poner los títulos. Por ejemplo "Historia de la Revolución Conversadora de Alicia Murió de Susto" o "Un laico para la perrita Laica" sobre Ghioldi, "La nariz del candidato" sobre Frondizi, o "Navegando en un ataúd". Parte de esta compilación apareció en la Edición de Año X de Hugo Wast, cuyos avances se editaron en *Combate*.

Existe además un libro de Maria Lilia Losada de Genta, llamado "Glosas del Buen Combate" que reúne algunas de las Colaboraciones de la autora, que se destacan por su gran valor literario y artístico. Fue editado por la misma Editorial Combate y reúne trabajos hasta el 1960. La mayor parte del repertorio de *Combate* es una cantera inexplotada; pero cuya llave es el valioso aporte

bibliográfico de Mario Caponnetto. Y lo ha hecho con la autoridad propia de quien fue un destacado colaborador de la hoja y discípulo de su director. Conocedor profundo de las motivaciones que la hicieron aparecer, Caponnetto nos deja en las páginas preliminares algo tan importante como su riguroso estudio: su testimonio personal.

RAFAEL L. BREIDE OBEID

JOSÉ MARÍA GIL, *Introducción a las teorías lingüísticas del siglo XX,* Melusina, Mar del Plata (Buenos Aires) 1999, 282 pgs.

La reciente publicación de este libro me ha sugerido algunas reflexiones que me parece útil compartir con los lectores de *Gladius.* Ante todo, quiero empezar por hacer la presentación de un libro que, sin titubeos, me permito recomendar a quienes se interesan en el tema, sean conocedores o no del mismo, pues su lenguaje claro y fácil lo hace accesible.

El autor abre su trabajo con un prólogo inusitadamente breve. ¿Para qué hacerlo más extenso, si en sólo dos párrafos, todo lo importante que deseaba decir, está dicho? En él, por un lado, modestamente, nos advierte que no tiene otra pretensión que la de una clara exposición didáctica de un tema que, por lo general, no es presentado de una manera suficientemente accesible, o no es presentado de manera alguna. Por otro lado, muy sutil y delicadamente, deja filtrarse una muy aguda crítica a una situación que suele ser demasiado común en nuestro medio: el desconocimiento y hasta la negación de una tradición en la disciplina lingüística, lo que produce una torcida o insuficiente comprensión de los planteos lingüísticos actuales.

A partir de esta premisas, el autor va haciendo desfilar, en nueve prolijamente organizados capítulos, una selección altamente representativa de las teorías lingüísticas del siglo XX, al menos las que han tenido y aún tienen vigencia, en mayor o menor grado, en los medios académicos y educacionales.

Si bien el arranque del libro se produce, naturalmente, con el principio del siglo, con Ferdinand de Saussure más precisamente, un comentario inicial, sintético y preciso, salva la brecha con esa larga y continua tradición de reflexiones sobre el lenguaje que, desde la más remota antigüedad, son el germen de todas las teorías modernas. En este caso, la declarada y perfectamente cumplida intención didáctica del autor, así como su propósito de ceñirse a lo ocurrido en el siglo XX, da justificadamente razón de inevitables simplificaciones. Igualmente, esa misma intención didáctica y el carácter introductorio de la obra, permiten y hasta aconsejan prescindir de las críticas fundadas que pueden merecer ésta y cada una de las demás teorías presentadas. Se trata, en una primera instancia, solamente de comprenderlas bien, lo que no es poco.

Las ideas saussereanas son un punto de partida casi unánimemente aceptado para la mayor parte del siglo XX. El maestro ginebrino, sin menciones precisas, se apoya naturalmente en la gran tradición, enfatizando algunos puntos y reaccionando críticamente contra otros, especialmente algunos de aquellos que constituyeron la atmósfera en la que se había formado y trabajado por largos años.

La descripción claramente organizada de los puntos de vista básicos que constituyen la "teoría comúnmente aceptada" de Ferdinand de Saussure, está seguida por dos apéndices, cuyo claro destino es el aula.

Un detalle práctico, que es un verdadero acierto, es el de citar con precisión en éste y en los demás capítulos la fuente de donde se ha tomado la información. Así, cada teoría está

presentada desde la visión única de una fuente específica, señalada al comienzo de cada capítulo. Esta fuente es generalmente la obra más trascendente de cada autor. Este acertado recurso permite presentar cada teoría con una organización coherente, evitando la interminable polémica que significaría el análisis de la obra completa de cada autor.

En el capítulo 2 se ofrece el aporte de Troubetzkoy, tan fundante como el de Ferdinand de Saussure, sobre todo en el aspecto fonético, y otras claves de análisis casi universalmente aceptadas luego en el mundo de la lingüística, así como el de Jakobson, esquematizador del funcionalismo de Praga.

El abanico de propuestas que se despliega a continuación es suficientemente completo y se apoya necesariamente en esos dos grandes marcos.

La glosemática de Hjelmslev, en el capítulo 3, marca un esfuerzo coherente hacia una interpretación saussureana llevada hasta las últimas consecuencias.

El capítulo 4 desarrolla los comienzos del estructuralismo norteamericano centrado en las obras fundamentales, diversas y complementarias, de Sapir y de Bloomfield. En estricta continuidad, saltando algunos pasos intermedios, que no llegaron a ser tan difundidos, se explaya con bastante extensión, en el capítulo 5, en el programa de investigaciones de Chomsky, a través de sus principales líneas de evolución, detalladas en partes sucesivas.

Siguen la sociolingüística de Labov (capítulo 6) y la lingüística sistémico-funcional de Halliday (capítulo 7) más las varias teorías pragmáticas más difundidas (capítulo 8).

Por las razones didácticas ya apuntadas anteriormente, en la descripción se evita mencionar los aspectos conflictivos dentro de cada teoría y entre las varias teorías.

Ciertamente que no figuran todas las "teorías lingüísticas" del siglo XX, pero sí, indudablemente, las más representativas, al menos a juzgar por su difusión en nuestro medio.

El orden en que son presentadas, capítulo tras capítulo, es aproximadamente cronológico, abarcando, de hecho, desde la primera hasta la octava década del siglo. Este orden no es necesariamente secuencial en el sentido de que cada nueva teoría se vaya encadenando causalmente con la anterior. Se dan muchas simultaneidades parciales y superposiciones. No se marca ninguna línea directa de dependencia. Casi podría hacerse una consulta del libro como si se tratase de una enciclopedia. Pero hay un cierto orden didáctico, que se dio casi naturalmente, aunque con excepciones (señaladamente en el caso de la lingüística generativa) en una marcha de lo más teórico a lo más práctico, de una lingüística de la inmanencia a una lingüística de lo concreto, de una lingüística de la realidad intramental a una lingüística de la acción. Está bien marcada la distancia continental. Fue (y es) muy importante sobre todo en cuanto a la constitución de los centros de difusión. Con la globalización, esta distancia está tendiendo a borrarse, pero las diferencias de tono persisten.

Una "teoría", especialmente "una teoría lingüística", es algo muy acotado. No existe "la teoría" que dé cuenta de todos los aspectos, sea en profundidad, sea en extensión, sea en aplicabilidad. Todas las teorías tocan aspectos más bien externos o, al menos, claramente perceptibles, que pueden ser parcelados en categorías y llevados a prácticas de análisis regulares, generalmente en dependencia de ciertos fines prácticos y en correlación con actividades no lingüísticas. Escuchemos, por ejemplo, a este respecto, la opinión de Talbot J. Taylor: *"Podemos estar seguros de que de cualquier manera caractericemos a la teorización sobre el lenguaje –sea como peligrosamente engañosa, plena de inspiración terapéutica, incorrectamente expresada, o aburrida y sobrevaluada– todo va a*

depender de cómo ella (esto es, una teoría del lenguaje y/o su caracterización) se encuentre integrada dentro de las circunstancias en las que se formula" [1].

Ninguna de las "teorías" corrientes da cuenta del lenguaje en sí en su totalidad. La mayoría de las más modernas ni siquiera lo intentan. Sólo especifican y categorizan algunos puntos escogidos. Habría que bucear en lo profundo para descubrir sus fundamentos, cosa, por otra parte, que no está en el propósito del autor de la " teoría" ni del autor del libro que comentamos.

Esta obra permite un acceso fácil a cualquiera de ellas, sin necesidad de estudiarlas a todas. La elección que se haga dependerá en cada caso de necesidades concretas. Es evidente que un espíritu estructuralista y formal domina en todas ellas, con mayor o menor exclusivismo restrictivo, en la medida en que el vuelco hacia la actividad concreta se hace más marcado. Fue el estilo absolutamente dominante en casi todo el siglo en el mundo de la lingüística académica.

El único riesgo, a mi jucio, desde un punto de vista didáctico, en un panorama como éste, es el siguiente: dado que cada teoría no es completa, es decir, no enumera todos los aspectos posibles de la descripción del lenguaje, quedan muchos supuestos, que el lector puede llenar con transferencias indebidas, en una especie de sincretismo lingüístico. Se debe ser cauteloso en no ir más allá de lo expuesto.

Un despliegue histórico de estas características no es frecuente ni esperable en un autor de la juventud de Gil. Más bien es propio de una madurez que a veces dan los años. El enfoque no es estrictamente histórico, como ya se dijo, pero hay una indispensable valoración de la historia, lo que se traduce en la posibilidad de interpretación de una teoría lingüística.

En un momento de fragmentaciones y convergencias, la historia no tiene solamente valor de museo lingüístico, es decir, un registro de lo que pasó, sino que tiene un peso determinante en lo que está pasando en cuanto a teorización. Especialmente en esta época de "globalización" teórica, cuando ya no se da tan marcadamente esa focalización geográfica en "escuelas", tan típica de la primera etapa del estructuralismo.

Por otra parte**,** si algún sector del saber humano se encuentra sumergido de una manera total en una "Weltanschaung", ése es el lenguaje y, más aún, su estudio. Es por eso que toda "teoría" sobre éste, total o parcial, explícita o implícita, no puede ser separada de aquella. No hay una teoría "aséptica" ni puede haberla.

Es que en última instancia el saber acerca del lenguaje sigue, como saber original, manteniendo ese limbo de indefinición de los primeros que reflexionaron sobre él. El gran problema es que el lenguaje, a pesar de todos los estudios sobre él mismo, no nos sirve precisamente para hablar de lo realmente fundamental. " No parece que algún estudio de semántica haya ofrecido un análisis satisfactorio del verbo ser, que aun así usamos en el lenguaje cotidiano, en todas sus formas, con una cierta frecuencia." "En cualquier caso, las lenguas que hablamos son lo que son, y si presentan ambigüedades, o incluso confusiones en el uso de este primitivo (ambigüedad que la reflexión filosófica no resuelve), ¿no será que este apuro expresa una condición fundamental?" [2].

Tal vez más que de indefinición pudiéramos aquí hablar de misterio si es que, después de lo dicho ante-

1 Talbot J. Taylor. *Theorizing Language (analysis, normativity, rhetoric, history).* Pergamon, Amsterdam-New York-Oxford, 1967. p.1 La traducción es del autor de la nota.

2 Umberto Eco. *Kant y el ornitorrinco.* Editorial Lumen, Barcelona, 1999. pp 17 y 20.

riormente, todavía nos atrevemos a seguir usando este modesto medio de comunicación entre nosotros que, a falta de otro mejor, es el lenguaje.

Misterio que persiste a pesar de los primeros grandes racionalizadores del conocer y, por lo tanto, del expresar y comunicar, al menos de los que tenemos registro en nuestra tradición: Platón y Aristóteles. Se desarrolló una interminable serie de metáforas y metáforas de metáforas en el intento de explicar el origen y naturaleza del lenguaje con el lenguaje mismo.

Nuestro genoma, nuestra memoria biológica [3] nos transmite esa gramática esencial universal que luego cargamos con lo que la memoria cultural de nuestro grupo social nos va dotando en una experiencia individual única, lo que hace de la historia de los estudios sobre el lenguaje una tradición sin saltos realmente importantes [4].

Como es sabido, dos grandes vertientes lingüísticas se abren desde el comienzo: la "idealista" de Platón, Descartes, Humboldt, Kant, Croce, Sapir, Whorf. La otra es la del empirismo que culmina en el estructuralismo.

Popper arrastra la investigación desde el inductivismo hacia el deductivismo [5], popularizado en lingüística por Chomsky.

En el año 1962 aparece el revolucionario *La estructura de la revolución científica* de Thomas Kuhn, de corte estructuralista y holista y que marca un giro del logicismo hacia el sociologismo [6], con el consiguiente arrastre en la orientación de la lingüística. Pero siempre va a tener algo de misterio aquello que puede ser visto de diferentes maneras. Sin tratar de ver en el fondo, hoy la preferencia es una agrupación práctica tras ciertos objetivos y por realizar simples ordenamientos metodológicos.

Cuando se proclamó el "giro lingüístico" en realidad esa tendencia ya se venía insinuando con bastante anterioridad: "una tendencia característica de este momento de la historia de la cultura, como es la de privilegiar el papel del lenguaje en el análisis del arte, de las sociedades, o del hombre, y también en los campos de la lógica, la matemática o la teoría del conocimiento" [7].

La sobrevaloración del lenguaje, acarreó su devaluación y el consiguiente vaciamiento del término lingüística de sus contenidos viscerales.

Resulta hoy más evidente que nunca que lo que académicamente se conoce y dicta como disciplina *lingüística* no agota el saber sobre el lenguaje y quizás ni siquiera toca los puntos esenciales. Ese saber sigue siendo cultivado por el saber racional organizado primigenio, es decir, la filosofía y disiciplinas conexas, sociología, antropología, psicología. El campo de reflexión profundo sigue siendo el filosófico. Lo restante es el aspecto más superficial, la corteza.

La sociología y la psicología, sobre todo esta última, después de un cerrado rechazo inicial han entrado como componentes prioritarios en las llamadas sociolingüística y psicolingüística, dejando a la lingüística a secas un saber que tradicionalmente fue llamado gramática. En su máxi-

3 Cfr. Jesús Mosterín. *Filosofía de la cultura.* Alianza Editorial, Madrid, 1993. Cap. I.

4 Carlos R. Domínguez. *The True Turning Points in the History of Linguistic Thought.* Proceedings of the 16th International Congress of Linguists. Elsevier Science Ltd. (CD.)

5 Popper K. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones.* Bs.As., Paidós, 1967.

6 Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas.* México, FCE, 1971.

7 Gregorio Klimovsky. *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología.* A-Z editora, Bs.As., 1994.

ma proporción estas investigaciones se focalizan en técnicas de análisis. Hay una marcada reducción a lo diferencial y relacional.

La reflexiones profundas, las "teorías" de base se reservan a la filosofía, a la literatura, a los "pensadores" independientes, que no se autotitulan "!ingüistas". Son los que vinculan la "tradición" lingüística con la realidad presente. Como dice John Lechte: " Este (el pasado) no puede entenderse ya por sí solo, porque ahora es preciso interpretarlo en relación con las preocupaciones del presente" [8].

Quizás una dosis de humanismo no estaría fuera de lugar: "esta introducción tiene una peculiaridad más. Pretende ser una introducción humanista al lenguaje, pretensión aparentemente superflua puesto que desde siempre la filología ha sido el centro de las humanidades. Pero las apariencias engañan, y en la actualidad estamos elaborando una lingüística deshumanizada, porque los especialistas han elegido el mal camino" [9].

Una exploración retroactiva "deconstructiva" del lenguaje humano y de lo que bajo él se acumuló [10] es un proyecto mayor aún que el mero nominalismo escéptico. Pero deshacer la historia implicaría simplemente continuar la tradición en una dirección diferente (aunque fuese marcha atrás). Sustituir la imposibilidad de haber asistido al "Big Bang" por la expectativa de asistir al "Big Crunch" y la utilización de un "lenguaje radical" [11] es otra ambición nada fácil por cierto de realizar. Caemos en un caos, caos que, paradójicamente, no puede entenderse sin la historia.

Huyendo de este caos, el énfasis actual de la mayoría de las tendencias vigentes (el *"mainstream"* de la lingüística) no pasa absolutamente por el estudio del lenguaje en sí sino claramente, con humildad, por los mecanismos y las condiciones de producción y uso. La focalización toca de una manera muy especial los medios técnicos de comunicación. A su vez, la concentración de los mismos a nivel mundial permite, a través de su control y manejo, una influencia cada vez mayor de quienes detentan el poder sobre la sociedad en general. Este manejo se realiza principal y paradójicamente a través del aspecto más simple y, si queremos, más primitivamente identificado del lenguaje: las palabras. Se las mira, se las crea, se las vacía, se las llena y se adoctrina a través de ellas [12].

En forma modesta, si se quiere, este libro, no destinado a especialistas ni académicos sino a quienes simplemente se inician en este campo o a quienes se mueven en otras áreas del saber y tocan tangencialmente la lingüística, marca ciertamente un hito positivo e interesante, de inflexión hacia una ininterrumpoida tradición lingüística que el encasillamiento en una especialización a ultranza ha tendido a hacer olvidar en nuestro medio, donde la concentración en técnicas de una excesiva microvisión hizo a veces dejar de lado un macrocontexto absolutamente indispensable para la comprensión de ese espacio, más o menos amplio o más o menos reducido, en el que se trabaja.

CARLOS RAFAEL DOMÍNGUEZ

8 John Lechte. *50 pensadores contemporáneos esenciales.* Cátedra, Madrid, 1997 p.17.

9 José Antonio Marina. *La selva del lenguaje.* Anagrama, Barcelona, 1998. p. 13.

10 CFR.Jacques Derrida. *De la gramatología.* Bs.As.m Siglo XXI, 1971.

11 Jean Baudrillard. *L´illusion de la fin: ou la greve des evenements.* Paris, Galilée, 1992. *La pensée radicale.* Sens & Tonka, eds, Collection Morsure, Paris, 1994.

12 Cfr.Pierre Bourdieu. *La nueva Vulgata.* Le Monde Diplomatique, edición española, mayo, 2000.

DENIS SUREAU, *Retour à la Politique*, La Nef, Dominique Martin Morin, Bonère, France, 1995.

Colaborador asiduo de la revista mensual *La Nef*, fundada por Christophe Geffroy para "trabajar, en el dominio de las ideas, para defender y restaurar una auténtica civilización cristiana", el autor es un filósofo de 44 años ya conocido por una traducción al francés, comentada, de las "Plegarias" de Santo Tomás de Aquino.

Ante un mundo que se aleja de Jesucristo y mientras muchos católicos cavan una fosa entre su fe y su vida pública o desertan de la política, Sureau exhorta a retornar a la Política pero con mayúscula.

Es un alegato contra quienes arguyen que "Dios no hace política", "el poder siempre corrompe", "sólo nos salvará la oración", "convirtámonos y la sociedad volverá a ser cristiana" o "mi fe no tiene nada que ver con mis compromisos públicos". El libro examina, completa, rectifica o refuta estas y otras afirmaciones desigualmente verdaderas y a veces absolutamente falsas. Además demuestra que los católicos deben tomar conciencia de sus responsabilidades en la vida de la nación y que el combate político es una componente indispensable de la llamada "nueva" evangelización.

A lo largo del texto el autor pasa revista a varios temas comenzando por "Jesús y la política" donde queda en claro que sin participar directamente en la política de su tiempo, por un lado se movió formalmente con el dinamismo de un político moderno tratando de llegar al pueblo y por el otro, de hecho, constituyó un peligro para los poderosos de esta Tierra.

Otra enseñanza es que si Jesús terminó en la Cruz, los políticos cristianos deben meditar que su éxito será efímero y que su labor no será nunca tranquila porque los valores evangélicos son la síntesis de todo lo que está en el origen de los desórdenes económicos por causa del egoísmo materialista y los desórdenes sociales a raíz de la envidia igualitaria.

Jesús nunca habló de los derechos humanos; al contrario, en tanto el poder político se ejerce para el bien de todos, dejó implícito el derecho a la obediencia, así como el origen divino del poder, que, precisamente implica que el Estado no es divino.

Sureau contesta a la pregunta de ¿en qué consiste el reinado de Cristo? Primero, en que si a César el poder le viene de lo alto es justo que lo reconozca. Segundo, que el Estado tiene por fin permitir a los ciudadanos vivir de una manera justa. Tercero, que la misión del Estado no es sólo el instaurar un orden justo sino facilitar el acceso a los bienes sobrenaturales protegiendo la libertad de la Iglesia.

Ésta es la política de Jesús y un rotundo mentís a los que le niegan su rol.

En un primer capítulo Sureau se dedica a exponer la cuestión de la caridad política, comenzando por aclarar que ella no se satisface integrándose en círculos cerrados de gente "bien" –católicos complacientes– que se reconfortan mutuamente en un espiritualismo restringido agregando incidentalmente obras de beneficencia.

El Catecismo lo resume en forma lapidaria: "la iniciativa de los laicos es particularmente necesaria en tanto se trata de descubrir e inventar los medios de impregnar las realidades sociales, políticas, económicas, exigencias de la doctrina y de la vida cristiana" (Nº 899).

El católico está llamado a renovar el orden temporal cuando prevalece el egoísmo de las oligarquías. Pero también debe evitar caer en lo que Juan Pablo II denuncia como "el riesgo de la alianza entre la democracia y el relativismo ético".

A la vez, Sureau llama la atención sobre los "politócratas", que no son sino los oligarcas de la partidocracia y a propósito de ellos dice que el hombre que rinde tributo a tres ído-

los: la usura, la lujuria y el poder –según T.S. Eliot– debería abstenerse de toda actividad política pues contamina todo lo que toca.

Sureau recuerda que Platón afirmó en su siglo que el castigo de aquellos que rehusan ocuparse (y preocuparse) de los asuntos públicos es el de caer en manos de gente menos virtuosa. De allí que Pío XI en 1927 osara hablar de la caridad política, tan obligatoria como toda otra forma de caridad: "caridad política de la cual se puede decir que ninguna otra le es superior salvo la religiosa".

En el capítulo II: "Política y evangelización" el autor comienza recordando la palabra de Pío XII en 1941 cuando advierte sobre el error en que caen muchos católicos "que pretenden que la Redención perteneciendo al orden de la gracia sobrenatural y siendo, en consecuencia, obra exclusiva de Dios, no tiene necesidad de nuestra cooperación". Y luego agrega: "no os contentéis jamás con una mediocridad general de las condiciones públicas dentro de la cual la masa de los hombres no pueda, sino por actos de virtud heroica, observar los mandamientos divinos".

Respecto del traído y llevado tema del pecado social, el autor evoca a "la Iglesia que sabe y proclama que los casos de pecado social son el fruto, la acumulación y la concentración de numerosos pecados personales".

Y como broche de este capítulo se citan las tres grandes reglas de Santo Tomás: "Primo: preferir el bien espiritual del prójimo a su bien temporal; Secundo: preferir el bien común al bien particular; Tertio: preferir a las personas más próximas antes que a las que lo son menos, por ejemplo, los padres o los hijos en relación a los extraños".

El capítulo III, "Un cristianismo privatizado", comienza por atacar una cuestión candente. Es la de aquellos políticos que razonan así: "En tanto cristiano y aun católico practicante adhiero a la enseñanza de la Iglesia pero en tanto responsable político debo tener en cuenta la voluntad de mis electores sin tratar de imponerles mis puntos de vista personales".

¿No lo hemos visto así aquí y ahora? Entre otros recuérdese al Dr. Antonio Cafiero en ocasión del tratamiento de la ley del divorcio.

Peor aún ¿no han faltado clérigos que farisaicamente acepten este criterio dual acaso porque la democracia tiene hoy matices sociales? Y, en Francia, con motivo del aborto Philippe Seguin, presidente de la Asamblea Nacional, que llegó a sostener que "el sentido del interés general puede no corresponder a las opciones éticas".

Otros políticos franceses citados expresan: "La fe es un asunto personal" o "cuando actúo como hombre político detesto hacer referencias a mi fe" o "se puede tener fe sin aplicar concretamente, sobre el terreno, valores cristianos."

Y culminando este muestrario Sureau evoca a De Gaulle, "caso ejemplar de un gobernante dualista" cuya vida pública fue a tal punto laicista que es difícil descubrir a través de ella cuáles fueron sus convicciones religiosas.

Este dualismo, dice el libro, "no es más que un nuevo nombre del liberalismo, del laicismo o del naturalismo que caracteriza a las sociedades democráticas modernas desde la Revolución francesa, a saber, esta ideología que no solamente distingue lo espiritual de lo temporal sino que aún y sobre todo separa la religión y la política y las dos sociedades que las representan, la Iglesia y el Estado".

Si, dicen los científicos, a la naturaleza le repugna la división y aspira a la unidad no se puede ser cristiano "a tiempo parcial", porque el dualismo es un ateísmo que se ignora.

Y concluye el capítulo con una cita de Monseñor Ratzinger: "Una sociedad cuyo orden público está determinado por el agnosticismo no es una sociedad liberada sino una sociedad desesperada, marcada por la tristeza del hombre que huye de Dios

y se contradice a sí mismo". Luego de lo cual Sureau reflexiona: ¡Terrible responsabilidad de los políticos "cristianos del domingo"!

En el cuarto capítulo el autor se plantea el caso de conciencia del católico frente a la ley injusta recordando las cuatro formas de resistir a ella. La primera pasiva, que es obligatoria como lo confirma el Catecismo. La segunda es la activa legal que procura la revisión de las leyes por los medios previstos en la legislación. La tercera, la que ha suscitado las mayores controversias es la resistencia a mano armada contra una ley aplicada por la fuerza. La mayoría de los seguidores de Santo Tomás la autorizan bien que con la reserva de que ello no provoque un desorden o un escándalo mayor. La cuarta y último modo de resistencia es la revuelta (golpe de estado, revolución) es decir la ofensiva contra la autoridad, la cual no está permitida más que si el gobierno está desprovisto de legitimidad. Pues, como lo enseña San Pablo: un poder que multiplica leyes injustas, contrarias al bien común, no viene de Dios.

El Catecismo –nº 2243– es explícito sobre la cuestión de en qué casos es lícito recurrir a las armas: 1) violación cierta, grave y prolongada de derechos fundamentales, 2) después de haber agotado otros recursos, 3) siempre que no se provoquen desórdenes peores, 4) habiendo esperanza fundada de que tenga éxito y 5) que sea imposible prever razonablemente soluciones mayores. (nº 2243)

En el quinto capítulo se aborda el tema "Unidad o pluralismo".

Por un lado están los católicos que sostienen que "la adhesión y la práctica política es un asunto privado que atañe solo a la conciencia de los individuos". Por el otro, "los que consideran que la dispersión política de los católicos es una desgracia y hasta un escándalo".

El Catecismo por su parte evita sistemáticamente el término pluralismo y agrega que deben evitarse "las diferencias de opciones que perturben el sentido de la colaboración, conduzca a la parálisis de los esfuerzos o produzca un desconcierto en el pueblo cristiano".

Por ejemplo, los obispos tienen el derecho y el poder indirecto de oponerse a la legalización del aborto excomulgando públicamente a los políticos que la sostienen. Ya en 1926 Pío XI declaró nulas y no requeridas las leyes antirreligiosas de México.

Luego Sureau aborda la cuestión de si debe haber un partido político católico haciendo una pormenorizada relación del fracaso de la democracia cristiana, particularmente la italiana y deduce con razón que la Iglesia que es universal no debería enfeudarse en un partido que es particular.

Algo así a lo que se refirió Pío X al condenar le Sillon.

Finalmente Sureau da algunas orientaciones para la acción. La respuesta comienza por referirse a la importancia olvidada de dar una educación política a los fieles. Luego trata el caso de los patronos católicos de convicción pero liberales de comportamiento "incapaces de insuflar a sus empresas principios sociales cristianos por la simple razón de que comienzan por ignorarlos".

A la vez destaca que no basta con conocer los principios sino que es necesario el conocimiento del terreno, de la realidad concreta que reclama la prudencia para actuar.

En suma, un libro tan apropiado para los tiempos que corren, como de fundamento doctrinal absolutamente sólido. Algo de lo que adolecen nuestros políticos *"soi disant"* católicos.

PATRICIO H. RANDLE

WENISCH, Bernhard, *Satanismo. Tendencia Oculta del Mundo Moderno*, Lumen, Buenos Aires 1997, 158 pgs.

Comenzamos la lectura de este libro con gran avidez, no cuántica, sino intelectual; queríamos llegar un poco más cerca del meollo de una realidad siempre muy actual, pero más en nuestros días, del satanismo, verdadera tendencia 'no' tan oculta del mundo moderno.

Es verdad que algunas afirmaciones de las solapas y contratapa, y el prólogo mismo del libro, que pretenden ser una especie de presentación, nos entusiasmaron a leerlo; no es menos verdad que al terminar la lectura, si bien valoramos una actitud, quedamos también decepcionados en muchos puntos.

Pero vayamos por partes. El libro "toma posición contra la creencia ingenua en el Diablo, que encontramos no sólo en el mismo escenario, sino también en los grupos cristianos que consideran a las brujas y satanistas de hoy como completamente bajo el poder del Demonio. En contraposición, se muestra que la mentalidad y las prácticas de los ocultistas modernos pueden ser entendidas también sin recurrir a la acción de los malos espíritus. Esto vale también para la posesión, es decir, aquel fenómeno que es el centro de esa forma de creencia demoníaca" (p.10).

En otras palabras, el libro "va a ubicarse no sólo contra una creencia ingenuo-mágica del demonio, sino también contra una demonización completa del cosmos" (p.11).

La visión de demonios por todos lados, constata acertadamente el autor, es más propia de "grupos tradicionalistas católicos" (p.41), también del "movimiento de la Renovación Carismática. En él, la demonología desempeña un papel considerable. En parte, está relativamente definida desde el punto de vista teológico, pero en parte es ingenua e irreflexiva" (p.43). Estas apreciaciones e inclinaciones son también "suscritas, la mayor parte de las veces, por las corrientes fundamentalistas evangélicas" (ídem). Dentro de los evangélicos protestantes se nombra a Kurt E. Koch, con su *Seelsorge und Okkultismus, Cura de Almas y Ocultismo*, quien "se dispone fácilmente a tomar en serio las más absurdas e imaginativas historias. Su juicio es siempre el mismo: la actividad demoníaca es la causa directa de esas cosas" (p.44).

El autor enumera las características clásicas de la posesión, como son el "cambio de personalidad", el "carácter demoníaco de esa personalidad extraña" (p.47), y "las habilidades extraordinarias". Dentro de estas últimas, se enumeran la xenoglosia (hablar otras lenguas), la telepatía, la precognición, una fuerza física descomunal, provocar sonidos e imágenes (fantasma), levitación, salida inexplicable de objetos del cuerpo, como agujas, piedras, insectos, pelos, huesos, y esto por los orificios naturales o por la piel. Para diagnosticar la realidad de una posesión el ritual romano "presenta estos criterios como únicos" (p.48).

"Antes de proceder a un exorcismo, es necesario que quede claramente constatado el hecho de la posesión, con la ayuda de los criterios mencionados" (p.49).

Interesante lo que cuenta el autor que refiere en su libro el ya nombrado Kurt E. Koch, que en el contexto de un seminario, se encontró con un poseído de 50 (sic!) demonios, quienes se negaban a salir diciendo: "No nos iremos, tenemos aquí una tarea. Ustedes tienen una buena escuela. Nosotros queremos traerles el modernismo... los modernistas y liberales son nuestros correligionarios'. Por los informes de los demonios, se supo que algunos modernistas estaban a punto de ingresar en el cuerpo docente de la escuela..." (pp.53-4).

Nos parece sensata la actitud del autor que trata de aplicar aquel principio de que 'no es necesario multiplicar las causas y o entes sin necesidad', y que por lo tanto, lo primero que hay que hacer, es tratar de explicar la sintomatología de modo natural. En este contexto, nos parecen realistas las

constataciones de que algunos miran todo a través "de las lentes del diablo" (p.61), e interpretan cualquier movimiento algo extraño como algo demoníaco. "Esas lentes del demonio impiden a las personas observar bien y hacer juicios sensatos e imparciales sobre la realidad [...] no les es posible reconocer [...] que hay muchas cosas que son perfectamente explicables desde el punto de vista humano" (p. 62).

En este último sentido se analizan con presentaciones bastantes sumarias toda una serie de tendencias del mundo moderno que 'satanizan el escenario', que conforman un escenario, propicio a interpretar todo como originado en satanás. Así el llamado "culto wicca" de la época de las brujas (p.65), con su "variante feminista" (p. 66) y de "liberación sexual", "la búsqueda del poder mágico" (p.72), y "muchas personas nunca superan completamente este estadio" mágico (p.73), que es una especie de querer todo en las manos, "la magia negra" para hacer mal, la llamada "magia blanca" para garantizar un bien (p.74).

Pero también la estructura psíquica de algunos "poseídos" puede explicarse muchas veces por trastornos varios. Así algunos estados neuróticos pueden manifestar por ejemplo, un "estado de gravidez" (p.76). Un histérico, puede llegar a simulaciones impresionantes de una posesión, y hacerlo hasta inconscientemente, con el oculto propósito "de volverse interesante y ser el centro de la atención" (p.76).

También puede darse "que se trate de una perturbación más profunda, de una división de la personalidad, en que la persona oscila entre dos o más estados psíquicos. Pueden ser tan diferentes que tenemos la impresión... de una personalidad múltiple" (p.76).

Otras son observaciones parapsicológicas, como la "telepatía" (p.81) o comunicación extrasensorial, la "psicoquinesis" (p.83), a través de la cual "una persona actúa sobre las cosas del mundo material en una manera inexplicable para la ciencia" (ídem), como lo hace por ejemplo "Uri Geller". Dentro del contexto de la telepatía "la victima consigue distinguir agua bendita de agua común", "el poseído no entiende la lengua extraña, sino que capta telepáticamente los pensamientos de aquel que lo interroga", "también el hecho de que los presumibles demonios tengan conocimiento tan preciso de la doctrina teológica que el exorcista profesa, se remonta, a veces, a contactos telepáticos", también el "hablar algunas palabras en lengua extranjera puede ser referido a la telepatía" (p.82). Dentro del ámbito de la psicoquinesis se pueden ubicar la "apariciones y movimientos de cosas", también "la levitación" (p.84).

De todos modos, el autor refiriéndose concretamente a la presencia de agujas en el cuerpo de una paciente, aclara: "No afirmo que la parapsicología esté en condiciones de explicar plenamente este fenómeno" (p.85). No obstante, citando a los estudiosos H.Bender y L.E.Rhine, afirma: "impresionante es el resultado obtenido por un médico que llevó a algunos pacientes experimentales a detener el crecimiento de agentes patógenos a través de la concentración mental. De los 39 test, hechos bajo condiciones de severo control, 33 se mostraron positivos, sólo 3 negativos, y 3 indiferentes. Simplemente extraordinaria fue una serie de experiencias para influenciar paranormalmente ratas narcotizadas con éter. Diversas personas, en varias sesiones y haciendo 24 intentos individuales, buscaron despertar, por simple concentración mental, uno de los animales inconscientes que estaban en un cuarto contiguo. Cuatro personas tuvieron éxito: la mejor de ellas consiguió el resultado en 19 intentos" (p.85).

"Mucho de lo que fue dicho vale, de manera análoga, para la posesión. También este fenómeno debe ser encarado sin las lentes del demonio. Aquí deber ser tomado en consideración todo lo que la ciencia actual tiene que decir sobre los fenómenos extraordinarios. Encontramos también aquí la dificultad de que las víctimas y los que las rodean no son accesibles a tales argumentos. Es difícil, también

en estos casos, combatir el pensamiento mágico" (p.143).

Lamentablemente, en su ansia por evitar la credulonería o carismatismo demoníaco, son varias veces erróneas las referencias de nuestro autor a la Sagrada Escritura y al Magisterio. Respecto a los exorcismos que los evangelios cuentan realizó Jesús, se afirma "que se trataba en general de enfermedades psíquicas, psicosomáticas y también orgánicas. Aunque no es posible hacer un diagnóstico más preciso, pues los datos son muy vagos" (p.96). De todos modos, si bien "Jesús compartió, en los puntos importantes, la concepción de sus contemporáneos sobre Satanás y los demonios"..., él no "dudaba que había estados de excepción causados por los demonios y que estos estados sólo podían cesar si los demonios eran expulsados, por lo tanto, a través del exorcismo" (p.97).

Respecto de la afirmación del Concilio de Letrán IV de 1215, de que "el diablo y los otros demonios fueron creados naturalmente buenos por Dios. Se volvieron malos por su propia culpa", se dice, que debe entenderse en el contexto, según la intención de dicho concilio, de negar de que al lado de Dios, existía "un principio absoluto del mal, que sería tan eterno y tan absoluto como Dios" (p. 111).

En resumen, nuestro libro nos parece nocivo y erróneo en varias de sus afirmaciones –no todas referidas aquí– que prácticamente niegan la existencia de la posesión y o influencia del demonio o satanás, que extrañamente es siempre referido con letra inicial mayúscula.

Pero como dijera el papa Juan Pablo II, la Iglesia no cede fácilmente a la tendencia de atribuir muchos hechos directamente a la intervención del diablo, el libro nos parece muy valioso en el otro aspecto –que es el principal–, esto es, en su búsqueda muchas veces lograda, de intentar explicar los fenómenos extraños, primero desde las causas más cercanas o naturales, y conseguir evitar así que el cristiano viva "de ilusiones" –que dice S. Agustín– perdiendo tiempo y fuerzas corriendo tras 'rebuscados prodigios', y descuidando la voluntad de Dios y su deber de estado. Pues cuando esto ocurre, el gran beneficiado es precisamente aquel que se pretende expulsar... Pues "Satanás ciertamente causa muchos daños –de naturaleza espiritual e indirectamente de naturaleza también física–", y precisamente por ello, nuestra sabia Madre Iglesia autoriza que la lucha contra él sólo en "casos específicos puede asumir la forma del exorcismo" (Juan Pablo II).

P. Rubén A. Ederle

R. EDERLE - A. SÁENZ, *Las parábolas de Jesús. Ayer, hoy y siempre,* Gladius, Buenos Aires 1997, pgs.256.

ALFREDO SÁENZ, *Las Parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La Figura Señorial de Cristo,* Gladius, Buenos Aires 1997, pgs. 434.

El cardenal Christoph von Schönborn ha insistido para que en el Catecismo de la Iglesia Católica se introduzcan algunos textos de los santos, incluso recientes. Parecía absolutamente insólita una invasión de un género literario totalmente distinto en un documento fundamental para la enseñanza dogmática. Pero al fin, las razones del cardenal de Viena convencieron. Precisamente la doctrina de la fe intenta encontrar la expresión más clara a través de los conceptos. Pero más allá de estos, la mejor ilustración del misterio divino revelado está reservada a los hombres espirituales que lo viven y que conjuntamente constituyen la tradición de la Iglesia. Tal tradición, está considerada desde los tiempos antiguos como íntimamente unida a los textos de la Sagrada Escritura. Esto se aplica también a los textos que parecen, a primera vista, simples y claros como la mayor parte de las parábolas evangélicas. Pero es precisamente en el modo como la interpretan los

Padres y los autores espirituales, como se percibe su significado, continuamente enriquecido por la tradición.

El libro del p.Sáenz constituye el tercer volumen de su estudio sobre las parábolas. Allí propone la interpretación de tres parábolas: del buen pastor (Jn 10, 1-18), del hombre fuerte que hace la guardia a su palacio (Lc 11, 21-23), y de los invitados a la cena del hijo del rey (Lc 14, 16-24). La atención se concentra sobre el modo como estas tres parábolas se aplican a Cristo, a su "figura de Señor". El hecho nos recuerda que el sentido primario de las Escrituras es *totus Christus*, como profesaban los Padres. Este principio general no es negado por ningún intérprete católico, pero no siempre es suficientemente aplicado de manera concreta. Sáenz muestra cómo en la parábola de los invitados a la cena ciertos aspectos serían difícilmente comprensibles si no se tiene en cuenta su valor cristológico, sea bajo el aspecto escatológico, sea en la consideración de la llamada progresiva de los cristianos a revestir a Cristo a través de las diversas fases de la vida. No hay duda de que la imagen del buen pastor se refiere directamente a Cristo. Pero los Padres sabían verla en un contexto más amplio, refiriéndose sea al Antiguo Testamento que a los dones de la gracia en la vida de todos los días. En fin, la parábola sobre el hombre fuerte ofrece la ocasión para explicar el combate espiritual, tema ampliamente desarrollado por los autores monásticos.

La introducción al libro, hecha por el P. Rubén A. Ederle, es un verdadero "estudio preliminar" exegético. Su contenido es un resumen de las principales ideas desarrolladas en el segundo libro que recensionamos. Se sorprenderán aquellos que aprenderán por primera vez que puedan existir dudas sobre si los textos del evangelio refieran siempre las *ipsissima verba Christi*. Se deja a los especialistas juzgar en qué medida estas dudas sean justificadas. En el caso concreto, el largo análisis de la parábola del buen Samaritano (Lc 10, 25-37) convence que lo que llamamos "tradición" en sentido teológico aparece no solamente después de la Sagrada Escritura, sino ya en ella. El hecho que el análisis de la parábola, en el libro presente, es fruto de una estrecha colaboración entre un especialista en exégesis bíblica y el patrólogo, demuestra que este método es el justo camino para captar el sentido pleno de los textos sagrados.

TOMÁŠ ŠPIDLIK, S.J.

Profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, en *Orientalia Christiana Periodica* (Roma), vol. 65/2, 1999